Świadectwa protestanckie
o dzisiejszym protestantyzmie.

S ł o w o w s t ę p n e. Protestantyzm niemiecki, ten konar potężny zawieruchą reformacyi od pnia prawdziwego Kościoła oderwany, na baczniejszą dziś niż zwykle zasługuje uwagę. Wypadki bowiem lat ostatnich, jawne wyparcie się już prawie zasad chrześciańskich, dokonane przez niektórych jego koryfeuszów, znamionują dobitnie chwianie się i chylenie ku upadkowi wewnętrznej jego budowy, chociaż na zewnątrz w organizm państwa wpleciony stoi dość silnie i w rozlicznych stowarzyszeniach i zjazdach nawet znaki życia daje o sobie. Rozmaite dziwne zjawiska w łonie protestantyzmu niemieckiego ztąd się pojawiające, a nieraz w prasie omawiane, staną się zrozumialsze, jeżeli uprzytomnimy sobie jego dzieje w wieku bieżącym.

Nie znosząca żadnej opozycyi powaga reformatorów trzymała przez dłuższy czas protestantyzm w przygnębiającym umysły dogmatyzmie; ustawy książąt świeckich i przywódzców nowego ruchu miały być normą życia religijnego. Nawet zasada luteranizmu: tłómaczenia Pisma św. według własnego widzimisię nie znalazła początkowo należytego uwzględnienia — wszelkie jej bowiem praktyczne zastosowanie karcono surowo. Zimne to pojmowanie religii nie zdołało też zadowolić umysłów głębszych, prawdy łaknących. Dopóki w tej nowej nauce nurtowały siły żywotne, zaczerpnięte z katolicyzmu, mogła jeszcze liczyć na poplecznikόw nieświadomych istotnego stanu rzeczy, ale wyparto je nieustanną a namiętną walką przeciwko Rzymowi — i została pustka dla umysłu i serca. Ztąd to nowy prąd od r. 1670 zaznacza się w protestantyzmie wywołany przez Spenera, a nazwany pietyzmem. Jest on jakoby głuchym jękiem duszy, przytłoczonej wynikami reformacyi, ale niestety na ludzkiej tylko oparty powadze nie doprowadził do żadnych dodatnich rezultatów, owszem głosząc, że religia jest wyłącznie rzeczą serca, wywołał przez reakcyą skrajny racyonalizm. Oto w najgłówniejszych zarysach rozwój protestantyzmu niemieckiego do

początku XIX wieku. Bezduszny racyonalizm, który religią pozbawił wszelkiego pierwiastku Bożego, powołał znowu do życia pietyzm w zmienionej nieco postaci; dwa te prądy to żywiej to słabiej ścierając się ze sobą, nie zdołały wytworzyć życia nowego — teologia protestancka jałowiała coraz więcej, a w ślad za tem obojętność religijna poczęła szerzyć się niesłychanie. Aby rozbudzić życie religijne, odstąpiono od walki przeciw dobrym uczynkom, usilując natomiast przez missyą wewnętrzną wpływać na lud i pouczaniem go, łagodzeniem jego losu przyciągać go do siebie. Mimo tych wszystkich wysiłków trudno dopatrzyć się w dzisiejszym protestantyzmie niemieckim jednolitych przekonań religijnych — jedyne hasło, skupiające najrozmaitsze żywioły pod jednym sztandarem — to bój zacięty przeciwko Kościołowi katolickiemu.

Ten brak jedności wewnętrznej w protestantyzmie jest wynikiem jego subjektywizmu. Reformatorzy ogłaszając destrukcyjną zasadę wolności w tłómaczeniu Pisma św., nie przewidzieli wszystkich zgubnych jej następstw. Już w wieku XVI objawiały się niekiedy dążności do wyłamania się na podstawie tej zasady z pod nauki Lutra — pod wpływem racyonalizmu XVIII wieku stały się one ogólnemi i pozbawiły protestantyzm wszelkich znamion indywidualnych. Jednostki decydować poczęły u protestantów o kwestyach religijnych według własnych pojęć i wyobrażeń, pociągając mniejszą lub większą liczbę zwolenników za sobą. A te ich pojęcia i wyobrażenia urabiały się pod wpływem najrozmaitszych czynników. Przedewszystkiem oddziałała na nie bezbożna literatura francuzka encyklopedystów i idealizm Kanta, który wywołał następnie panteizm Schellinga, Fichtego i Hegla. W nowszych czasach uwydatniał się też pozytywizm Comte'a i Spencera w przekonaniach teologów protestanckich. Niewątpliwy wpływ wywarła również na nich nowsza literatura niemiecka, a szczególniej nauk przyrodniczych i różnorodne teorye ekonomii społecznej. To też dzisiejszy protestantyzm niemiecki zmienia się co chwilę i niemożliwą jest rzeczą przedstawić systematyczny jego obraz — trzeba ograniczyć się na wskazaniu wybitniejszych jego objawów.

Na początku XIX wieku rozpościerał się jeszcze szeroko racyonalizm. Ale niebawem podnieśli głowę nowsi pietyści i zniewolili go do ustąpienia. Ukrywając się przez dłuższy czas w wolnych gminach, występuje znowu na jaw w tak zwanem stowarzyszeniu protestantów w Eisenach w r. 1865 przez Rothego, Schwarza. Bluntschliego, Hasego, Tittla i Schenkla utworzonem. Pietyści żądali silnej organizacyi kościelnej na zasadach luteranizmu opartej, a racyonaliści zwalczali ją

wszelkiemi siłami. Najznakomitszym pietystów przedstawicielem jest Schleiermacher († 1834), który w swoich „rozmowach o religii“ położył podwalinę nowszej teologii protestanckiej. Zależny od ówczesnych prądów filozoficznych usiłuje panteizm pogodzić z chrystyanizmem, który według niego jest rzeczą serca.

Na dalszy rozwój tej teologii wpłynęła tak zwana „unia.“ Fryderyk Wilhelm III chciał bowiem z okazyi trzechsetletniej rocznicy istnienia luteranizmu w r. 1817 zjednoczyć wszystkie odcienie reformacyi. Myśl tę pochwycono skwapliwie i postanowiono bezzwłocznie w czyn wprowadzić. Ale chociaż nie żądano jednolitego wyznania, domagając się tylko w agendach z r. 1822, 1829 i 1894 przypuszczenia wszystkich na wspólne nabożeństwa, nie zdołano wielu zadowolić tym nowym, ewangelickim odtąd zwanym kościołem. Wskutek unii powstały nowe odłamy: luteranów w Wrocławiu, kalwinów w Wupperthal, nawet wolne potworzyły się gminy, których w roku 1892 było jeszcze 92 z 34,000 członków. Fryderyk Wilhelm IV zwołał w r. 1846 pierwszy synod jeneralny unii do Berlina, aby pogodzić powaśnionych, ale wszystkie starania nie odniosły pożądanego skutku. Unia ta, jak powiada Zahn w swoim zarysie historyi ewangelickiego Kościoła, jest „sfinksem stulecia, którego zagadki nikt rozwiązać nie zdoła.“ Nie może bowiem istnieć jedność prawdziwa tam, gdzie się rozchodzą zdania o elementarne chrystyanizmu zasady.

Unia wywołała rodzaj teologii pojednawczej, którą propagowali i propagują Nitzsch, Dorner, Hoffmann, Beyschlag i inni. Uczucie, przeczuwanie prawdy odgrywa według nich najważniejszą rolę w sprawach religijnych, ono samo prowadzi człowieka na drogi dobre bez ściśle określonych dogmatów. Można więc, jak istotnie zrobili, rozumem odrzucić Skład Apostolski, a uczuciem, które wiarą nazywają, przyjąć go i żyć według niego. Takie to mrzonki roznosi pomiędzy wykształconych protestantów popularny organ tych teologów „Christliche Welt.“ Zapatrywania te mało co różnią się od racyonalistycznych idei zgromadzenia protestanckiego — przybrane w szatę chrześciańską głoszą mniej lub więcej obojętność religijną, a nawet zupełną niewiarę. Ale wśród unii są w większości jeszcze dwa prądy teologów: z jednej strony usiłujących zachować swoją odrębność wyznaniową, z drugiej strony godzących się zupełnie na myśl przewodnią unii. Otóż obydwa te kierunki nie zerwały jeszcze z zasadami chrześciańskiemi, owszem wyznawały je za przewodnictwem Hengstenberga śmiało w czasopiśmie; „Evang. Kirchenzeitung.“ Świeccy protestanci jak Leo, Nathusius, Gerlach wypowiadali nawet zdania zbliżające się bardzo do katolicyzmu.

W dzisiejszym protestantyzmie nie ma już zresztą czystej nauki Lutra i Kalwina. Wspomniany powyżej Zahn powiada, że „nikt się tem nie trudni“, że „ręka ludzka już jej po raz drugi nie sprowadzi.“

W ostatnich latach wywarł wpływ potężny na pojęcia religijne protestantów Ritschl († 1889). Opierając się na zasadzie Kanta, że wiedza nadzmysłowa niedostępna jest dla umyslu ludzkiego, odrzuca wszelkie spekulacye metafizyczne. Przyjmuje z góry pojęcia o Bogu, wolności i nieśmiertelności i czerpie z Pisma św., które jedynie za ludzkie uważa świadectwo, dowody na poparcie własnego systemu religijnego. Jest to według Zahna racyonalistyczny skeptycyzm i pelagiański moralizm, który używając wyrażeń nowatorów, własne podkłada im znaczenia i znamionuje pod koniec bieżącego stulecia zupełne ubóstwo i upadek protestantyzmu. Ritschl nie uznaje bóstwa Chrystusa w znaczeniu prawdziwem; wykazano mu to nieraz na podstawie dzieł jego własnych. Objawienie pojmuje jako wyraz potęgi i wielkości Boga w przyrodzie. Fakta i prawdy chrześciańskie są mu tylko fenomenami sił duchowych człowieka — życie religijne zasadza się wedle jego zapatrywań na „sumiennem wypełnianiu swoich obowiązków, uświęconem wiarą w Opatrzność Bożą, która bez zadośćczyniącej ofiary pośrednika sama przez się udzieli odpuszczenia w nieświadomości popełnionych grzechów.“ Chrystus Ritschla należy do przeszłości — spełnił już swoje zadanie, teraz osobiście nie ma żadnego na zbawienie ludzi wpływu. To też uczeń Ritschla, Harnack, odrzuca Skład Apostolski, a Kaftan żąda bezdogmatycznego chrześciaństwa.

Oto wyniki, do których doszła obecnie teologia protestancka! Ztąd też obojętność religijna, niewiara nawet coraz szersze w społeczeństwie protestanckiem zakreśla koła. Niewątpliwie do wytworzenia tego rozpaczliwego stanu przyczynił się też Bauer, Strauss i nowsza krytyczna szkoła wiedzy biblijnej. Wszakże Bauer nazwał Nowy Testament tendencyjną pisaniną II wieku, z którą się następnie zespolił żydowski chrześcianizm św. Piotra i pogański Pawła św. Strauss († 1874) wystawia życie Jezusa jako baśń urobioną hallucynacyami pierwszych chrześcian. Dwa lata przed śmiercią podnosi on jeszcze głos w elaboracie swoim: „der alte und neue Glaube“, w którym usiłuje wykazać, że dzisiejsze wierzenia protestantów powinny być i są rezultatami nauk przyrodniczych, modlitewnikami dzieła klasyków, a kościołem teatr, muzeum, sala koncertowa. — A nowsi krytycy biblijni: Reuss, Vatke, Graf, Wellhausen nie uważają ksiąg świętych nawet za wiarogodne świadectwa ludzkie.

Dziwić się nie można, że wśrod takiej atmosfery powstają nowe

w protestantyzmie sekty — Baptyści, Irwingianie, gminy apostolskie rozszerzają się coraz więcej. Największem jednakże nieszczęściem jest popularyzowanie onej mniemanej uczoności. Socyalna demokracya pilnie podsłuchuje te nowe hasła, aby ich do swoich użyć celów. Słusznie więc zauważył Zahn, że zasada wolności tłomaczenia sobie Pisma świętego stała się zgubą dla protestantyzmu. „Reformacya uległa, dodaje, wszystkim swoim nieprzyjaciołom i straciła ostatni wpływ na życie narodu.“

A jednak mimo tego wewnętrznego rozkładu przedstawia się kościół protestancki na zewnątrz jako silna, niewzruszona całość. Przyczyna tego dziwnego zjawiska leży w stosunku protestantyzmu do państwa. Wpływowe bowiem stanowiska rządowe zajmują często ludzie z rodzinami pastorów spokrewnieni, którzy interesa ich wyznania wszelkiemi popierają siłami. Prócz tego ustawy państwowe jak np. pruskie z r. 1874 i 1876 utworzyły dość silny organizm kościelny od rządu zależny i przez rządowych doglądany urzędników. Zapomogi państwowe obfitym płyną strumieniem na cele protestanckie, różnicę zdań religijnych toleruje się — nic więc dziwnego, że kościół ten runąłby chyba razem z państwem.

Do podtrzymania protestantyzmu na zewnątrz przyczyniają się też bardzo rozmaite stowarzyszenia religijne. Na szczególniejszą wzmiankę zasługuje związek Gustawa Adolfa przez Grossmanna i Zimmermanna r. 1832 utworzony, który do r. 1891 wydał już 25 milionów marek na założenie i poparcie gmin ewangelickich. Wielkie dla protestantyzmu niemieckiego znaczenie ma również tak zwana missya wewnętrzna i zewnętrzna, która nadzwyczajną ruchliwością i sprężystością swoich kierowników nie małe dotąd osięgnął rezultaty. Na jedno jeszcze stowarzyszenie należy zwrócić uwagę — na „związek ewangelicki.“ Powstał on w roku 1887 za staraniem prof. Beyschlaga z Hali, aby po upadku walki kulturnej bronić protestantów przed Kościołem katolickim i ożywiać ich ducha. Związek ten szeroko rozgałęziony posiada swój organ: „Kirchliche Korrespondenz“, osobne komisye dla rozmaitych celów np. dla czuwania nad prasą katolicką, wydaje ulotne broszury i miewa często swoje posiedzenia. Prof. Beyschlag powziął w Rzymie myśl zorganizowania związku ewangelickiego. Zahn następującą robi z tego powodu uwagę: „Papieżowi nie mógł większej przez to oddać usługi, gdyż cóż więcej Rzym umacnia jak takie bezsilne uszczypliwości. Jeżeli 31 milionów ewangelików żadnego nie robi wrażenia na 17 milionach obywateli katolickich, jeżeli więc nasze światło nie świeci, należałoby tę polemikę porzucić.“ A jednak snać odpowia-

dała ona potrzebom serca niejednego protestanta, bo w r. 1891 należało już do związku ewangelickiego 74,000 członków.

Po tem przedstawieniu ogólnem protestantyzmu, jak się w wieku XIX ukształcał i rozwijał, przechodzimy do przedstawienia jego stanu obecnego, opierając się li tylko na świadectwach samych protestantów i to głowaczów, wodzących dziś rej w obozie ewangelików.

Są to ciekawe i interesujące dla nas katolików a przedewszystkiem kapłanów, którzy mieszkamy wśród protestantów i różne z nimi mamy stosunki, nauki i urządzenia dzisiejszego protestantyzmu. Dokładniej zaś nie możemy poznać obecnego stanu protestantyzmu, jak z własnych orzeczeń protestantów, rozsianych po różnych pismach. Zadaniem naszem jest tedy świadectwa te pozbierać, powiązać w całość, ugrupować w pewne rozdziały i w ten sposób dać obraz dzisiejszego protestantyzmu.

* * *

1. Jedność Kościoła. My katolicy wyznajemy: unam sanctam ecclesiam. Mogłoby to niejednego z nas spowodować do sądzenia, że i pomiędzy protestantami pewna jedność kościelna panuje, przynajmniej w jednym kraju. Tak nie jest — nawet w jednym kraju widzi się większą liczbę kościołów, których członkom wszystkim przysługuje nazwa protestantów.

Tak np. o ile to Niemiec dotyczy, czasopismo pod tyt. *Deutsch-evangelischen Blätter*, wydawane przez głośnego prof. Beyschlaga, zarzuca w kwietniowym poszycie z roku 1894 zmarłemu prof. Pawłowi de Legarde, że niesłusznie tylko cztery czy pięć krajowych kościołów w ewangelickim „Kościele“ w Niemczech naliczył i uznał, a tymczasem w rzeczywistości jest ich czterdzieści. Pisarz tego artykułu zauważa przy tem, że sam „cieszy się temu ewangelickiemu Kościołowi, gdyż mimo swego rozdrobnienia, do ideału Kościoła Chrystusowego więcej się zbliża, aniżeli każdy inny, a mianowicie z zazdrością podziwiany przez tak zw. orthodoxów Kościół rzymski, którego królestwo z tego świata jest, i który za to też lepiej przez ten świat jest rozumiany, więcej czczony i uznawany, aniżeli biedny Kościół ewangelicki, który ja (autor) kocham w tem ubóstwie i dla tego ubóstwa.“

Więcej znane jest rozbicie i rozdarcie protestanckiego Kościoła w Ameryce. Bardzo ciekawą jest statystyka, którą niedawno rząd Stanów Zjedn. ogłosił o tych rozlicznych religijnych protest. stowarzyszeniach Ameryki. Jest ich w ogóle 143, z których połowa nie liczy ani 10,000 członków, niektóre mają ledwie 100 członków. Niepodobna

nam przytaczać wszystkich nazw tych najrozmaitszych sekt, choć te nazwy same przez się już dużo mówią. Jeśli zestawimy najgłówniejsze Kościoły, to wonczas (1894 r.) Kościół katol. liczył osób, które już do Sakramentów św. przystępowały, 6,250,045; dwadzieścia metodystycznych sekt miały 4,947,941 zwolenników; 33 stowarzyszenia anabaptystyczne (Baptystów, Mennonitów, braci rzecznych, tunkerów (co zanurzają we wodzie) itd. 3,825,383; 12 presbyteryańskich gałęzi 1,278,815; Luteranie 1,207,215; Kongregacyonaliści 512,771; episkopalni (anglikański Kościół przesadzony do Ameryki) 540,509 i trzy gałęzie reformowanych 309,458 członków.

Pytanie się tu nasuwa koniecznie, zkąd to pochodzi, że w takiem rozbiciu sami protestanci nie widzą pewnej cechy błędu. Jakżeż objaśniają tę rzecz? Tak zwani ortodoxi widzą tylko w swojem społeczeństwie całą chrześć. prawdę; liberalni zaś są zdania, że każda z tych licznych chrześciańskich sekt posiada pewną część prawdy. Uwagi godnem jest, co pod tym względem prof. Nippold z Jeny o holenderskim protestantyzmie w r. 1861 pisał i w swem najnowszem dziele,*) wydanem w r. 1893 powtórzył. Wylicza on pojedyńcze protestanckie stowarzyszenia jak następuje:

„Najprzód te rozmaite grupy ortodoxów: odłączeni Kalwiniści (paralela do niemieckich staroluteranów), partya antyrewolucyjna Groen'a (pendent do frakcyi Stahl), stare supra-naturalne szkoły van Oosterzee'go i Doedes'a, tak zw. etyczna ortodoxya Chantepie'go de la Saussaye i jego towarzyszów, jako też jeszcze inne różne odcienia w przejściu pomiędzy ortodoxyą a teologią pośredniczącą. Po drugiej stronie różne liberalne grupy: starszy liberalizm, który w gruncie zwrócił się od zagranicznego Kalwinizmu do narodowego erasmianizmu, Groniga naukowo-religijne obudzenie (z pomiędzy wszystkich holenderskich szkół najwięcej spokrewnione z regeneracyą niemieckiej teologii Schleiermachera), szkoła Leydenowska, wielkiego dogmatyka Scholtena, wreszcie początki nowoczesnego kierunku, który coraz więcej opanowywał teologiczny rozwój, ale z drugiej strony rozbudzał coraz większą reakcyą w Kościele. W obec tego chaosu najrozmaitszych zdań i przekonań, jakiż jest rezultat obserwacyi, stojącej po za temi różnicami i sporami, rezultat szczerze neutralnej i historycznej oceny tych wszystkich kierunków? Wszędzie panują spory i walki; cały szereg stronnictw stoi obok siebie i naprzeciw siebie; każde ma nadzieję, że do niej przyszłość należy... Jakaż będzie przyszłość? Która partya odniesie zwycięztwo?

*) Nippold, *die theolog. Einzelschule im Verhältniss zur evang. Kirche.*

Nie wiemy; każdy kierunek ma swe prawdziwe, uprawnione strony, gdyż wszystkie są owiane duchem Chrystusa, który według obietnicy do wszelkiej prawdy ma wprowadzać. Lecz też żaden kierunek nie jest wolny od znacznych słabości: tam fanatyzm, tu wiedza bez miłości, tam nawet obawa przed nauką, tu nie rzadko pogarda wiary. Wszędzie gwałtowna polemika przeciwko innym stronnictwom, i niestety z zaniedbaniem wspólnej walki przeciw grzechom pojedyńczych, przeciw praktycznemu ateizmowi i materyalizmowi wielkich części całej społeczności, przeciw potędze rzymskiego zabobonu, wyzyskującego rozdwojenie protestanckiego życia."

Następnie wspomina Nippold, jak mu już w r. 1861 ówczesny niemiecki predygier w Haag a późniejszy kaznodzieja nadworny i jeneralny superintendent w Berlinie odpowiedział na jego wywody: „J e d n a jest tylko prawda: i ta jest zawarta w nauce kościelnej; w kierunkach, odstępujących od nauki kościelnej, może być o tyle tylko mowa o reszcie prawdy, o ile jeszcze jaką resztkę tej nauki kościelnej zachowały." Na ten zarzut odpowiada Nippold:

„Jeżeli w tem wyrzeczeniu mamy nie trudno zrozumiale stanowisko „poprawnego" dogmatyka przed sobą, to historyk tem trudniej zrozumieć to zdoła, gdzie właściwie ową jedyną prawdę nauki kościelnej znaleźć można? w luteranizmie czy kalwinizmie, w gminie braci czy w metodyzmie, w teoryi biblijnej Knacka czy w uchwałach soborów z czasu konstantyńsko-teodozyańskiego, albo gdzie w ogóle w tych niezliczonych odcieniach protestanckiej „ortodoxyi?" Historyk zrozumie łatwo, że Kościół papiezki, roszczący sobie prawo do nieomylności, chce być wyłącznym posiadaczem prawdy. W zakresie potęgi watykanizmu nie jest cierpiana żadna odmienna opinia, wyrokowi papiezkiemu z katedry ślepe posłuszeństwo się należy. Ale gdzież jest podobna instancya na ewangelickim gruncie? Czy w wyrokach każdoczesnej teologii dworskiej, wyniesionej do władzy przez nowoczesny byzantynizm, albo w uchwałach większości w kościelnych parlamentach, z których głos ewangelickiej gminy systematycznie usuwany bywa?

„O wiele ważniejszym jednak od tego każdorazowego przypadkowego położenia musi nam się przedstawiać zasadnicze przeciwieństwo: Chodzi właśnie tylko — pomijając wszelkie odwoływanie się na objektywną powagę — o subjektywne, osobiste zdanie, które tutaj tak, tam inaczej jest zafarbowane, i którego różne formy nawzajem się potępiają. I specyalnie jest to ostatnie doświadczenie, które autora tej rozprawy, od czasu pierwszego jego wystąpienia autorskiego o tej sprzeczności pomiędzy dziejopisarstwem a infalibilizmem pouczyło. Czegom

się w 25 latach historycznych badań nauczył, to wszystko streszczało się w konstatowaniu tej jednej sprzeczności na wszystkich polach doświadczeń.“

2. Jedność wiary. Rozumie się samo przez się, że to zewnętrzne rozbicie protestantyzmu musi mieć głębszy powód, i że właściwie nie jest niczem innem, jak tylko naturalnym objawem wewnętrznego zamieszania. „Quot sectae, tot sensus; a nawet, quot capita, tot sensus!“ I ten rozdział w zdaniach i wierze nie odnosi się tylko do mniej ważnych i pobocznych rzeczy, objawia on się w tych prawdach, które dotychczas wszystkie chrześciańskie sekty uważały jako należące do istoty chrześciaństwa: do nauki o odkupieniu Chrystusowem, o jego Bóstwie, o Trójcy św., w ogóle o nadprzyrodzonym charakterze chrześciańskiej religii, nawet o niektórych religijnych prawdach, które samym rozumem naturalnym poznać możemy. Przekonamy się o tem dostatecznie ze świadectw protestanckich w pojedyńczych rzeczach. Tymczasowo podnosimy tylko ogólne świadectwo o tym wewnętrznym rozkładzie protestantyzmu.

Nadzwyczaj charakterystycznemi pod tym względem były gwałtowne spory, które się niedawno toczyły względem agendy, mającej być zaprowadzonej w Prusach. Jedni chcieli mieć nową agendę, drudzy nie chcieli żadnej; jedni chcieli, aby ją prawo zaprowadziło w życie, drudzy uważali, żeby się to sprzeciwiało zasadzie najistotniejszej o ewangelickiej wolności; jednym był projekt nie dość ortodox, dla drugich zawierał za wiele starej wiary i dla tego sprzeciwiał się w wielu punktach ich nowoczesnej teologii.

O protestantach z najskrajniejszej lewicy (ze związku „Protestantenverein“) nie wspominamy wcale. Posłuchajmy tylko głowacza z partyi środkowej. Prof. Beyschlag*) gani w projekcie pomiędzy innemi, że z jedynym tylko wyjątkiem „nie uwzględniono żadnego miejsca z Pisma św., które Luter uznał za fałszywie przetłomaczone“, że w modlitwie na dzień urodzin królewskich „linia graniczna pomiędzy świeckim rządem a sprawami duchownemi została zatarta“ podczas gdy Luter uczył: „rząd świecki ma prawa, które nie dalej sięgają jak do ciała i majętności i co jest zewnętrznem na świecie.“ Beyschlag potępia dalej pojawiony w projekcie „frazes o Synu Bożym, który się stał człowiekiem“, wyrażenie, „że Chrystus wstąpił do nieba, aby nas uczestnikami uczynić swego Bóstwa“, słowa „Chrystus przez dni czterdzieści w różnych okazyach okazał się żywym i następnie w oczach

*) *Zur Kritik der neuen Agende.*

swych uczniów do nieba wstąpił"; i mówi: „Kogoby to opowiadanie z biblijnej historyi miało budować, nie wiemy, ale jasnem to, że wolnomyślący niepotrzebnie na to oburzać się będą." Beyschlag odrzuca „modlitwy do Trójcy św., w których Bóg Ojciec, Syn i Duch św. po kolei są omodleni." Potępia i ubolewa, „że nie oszczędzono gmin chrześć. od sprzeczności atanazyanizmu", w liturgii Chrztu św. pytania: „Odrzekasz się ducha złego, wszystkich jego dzieł? Wierzysz itd. i powiada: „kto się wyrzeka ducha złego, musiał z nim być w jakimś związku; otrzymalibyśmy tedy egzorcyzm wyrzucony przez drzwi napowrót przez okno"; przedewszystkiem jednak, powiada on, „ewangelicka agenda była powinna nas oszczędzić od teoryi ojców kościelnych o grzechu pierworodnym." Także nauka o zadosyćuczynieniu zastępczem za nas przez Chrystusa nie znajduje u niego żadnej „łaski", „sprzeciwia się ona co krok Pismu św." Beyschlag gani dalej, że biblijne opowiadanie o raju i grzechu przedstawia się jako fakt historyczny, a jest ono tylko „symbolicznem przedstawieniem spłodzonem przez ducha religijnego w Izraelu." „My wiemy dziś także, powiada dalej, że gwiazda, która mędrcom ze Wschodu miała pokazać drogę do Betleem, jest płodem dziecięco-pobożnej fantazyi; że głos z nieba przy chrzcie Jezusa nie był głosem mówiącym w hebrejskich lub greckich głoskach, lecz owym wewnętrznym głosem, którym Bóg zawsze przemawiał do proroków; wiemy, że opowieść o wniebowstąpieniu, dzieje apostolskie, noszą na sobie znamiona późniejszych pojęć itd." Bardzo niezadowolniony jest Beyschlag mianowicie z tego, że w nowej agendzie Apostolicum tak wybitne zajmuje stanowisko. Pisze on o tem: „Niech teologiczna ignorancya i religijna namiętność jak najgorliwiej zaprzecza: tak zwane Apostolicum nie jest rzeczywistem apostolicum, żadnem rzeczywistem streszczeniem apostolskiej ewangelii; do tego zawiera ono stanowczo za mało i znowu za wiele. Z a m a ł o: gdyż ta objektywna fides, quae creditur, nie jest w swej jednostronności wcale chrześciaństwem, a już co najmniej ewangelickiem chrześciaństwem: brak tam całego subjektywnego przyswojenia sobie zbawienia, całego Paulinizmu a z nim tego specyficznego, reformatorskiego ewangelicko-protestanckiego zbawienia. Ale jest tam także z a w i e l e: o czem Apostołowie w swych kazaniach milczeli, jako o narodzeniu z panny, to w żadnym razie nie może należyć do prawd zasadniczych; o czem dotychczas zdanie nie jest ustalone, pomiędzy kościołami lub uczonymi jest sporną kwestyą, jak np. o zstąpieniu do piekieł, świętych obcowaniu, tego niepodobna „wyznawać", a co wcale nie jest biblijnem, jak „zmartwychwstanie ciał" tego nie można także wyznawać. Pod względem pojedyńczych

liturgicznych czynności skarży się jeszcze Beyschlag: „Zabobonne pojęcie chrztu dzieci, że jest pewnym środkiem zbawienia, że w nim w sposób magiczny Duch św. dziecku się udziela, przenika całą agendę.“ „A cóż, jeśli chrzestni (przy chrzcie) apostolicum z wewnętrznem przekonaniem wyznawać nie mogą, już to dla tego, że apostolicum i jego znaczenia dla wiary w ogóle nie rozumieją, albo że z rozumem swoim krytycznym pogodzić go nie potrafią? Rzadko się to pewnie zdarzy, żeby przeciw temu narzuceniu wyznania protestowali, nie żeby nie mogli tego pogodzić ze swem przekonaniem i prawdą, lecz że się żenują i to całe wezwanie za czczą formę uważają. Tedy Kościół, który zna całe położenie rzeczy, do obłudy ich uwiódł i — do zdania doprowadził, że sam nie bierze na seryo tych wyznań i żądań.“ „Uwaga protestanckiej gazety kościelnej nie jest zupełnie nieuzasadniona, że w naszych formułach ślubnych jeszcze wciąż w obec cywilnych ślubów odbywa się wcale dla Kościoła nieodpowiednia gra w ciuciubabkę“; lepiej byłoby, gdyby dwuznaczne zmówiny do chrześciańskiego małżeństwa (das Zusammensprechen in den christlichen Ehestand — to ma znaczyć ponowienie konsensu przed pastorem) opuszczono i zadowolono się religijnem poświęceniem i błogosławieństwem już prawnie zawartego związku małżeńskiego.*) Co do ordynacyi uważa Beyschlag, że „jeden punkt wprost i formalnie ewangelickiemu wyznaniu i nauce Lutra się sprzeciwia“ i „to ustanowiony przez Chrystusa urząd kaznodziejski“ i oświadcza: „protestuję przeciw temu, ażeby nowa agenda miała zaprowadzać katolizujące pojęcie o urzędzie panów Löhe, Vilmar i Kliefoth do naszego krajowego kościoła.“ W końcu chcąc przycisk położyć na ważność sprawy, tak streszcza Beyschlag swoje zdanie: „Z agendy więcej jeszcze aniżeli z katechizmu i kazania tworzy sobie człowiek zwyczajny obraz ogólny chrześciaństwa: gdybym pojedyńcze rysy fałszywej nauki, którą zganić musiałem, chciał zestawić razem jako zarys dogmatyki agendy, jakaż nieznośna karykatura chrześciaństwa ztądby się wykazała! Ewangelicka gmina ma zaś prawo święte do tego, żeby ze swej agendy słyszała głos ewangelii w czystości Pisma św. a nie w zeszpeconym tonie rzekomej ortodoxyi, która Pismo święte tłomaczy sobie fałszywie według niedoskonałej tradycyi.“ Jeszcze ostrzejszy sąd aniżeli Beyschlag wydaje Spitta o nowym projekcie do agendy, i w końcu przychodzi do takiego rezultatu, „że z przyjęciem

*) Czasopismo *die christliche Welt* oburza się nawet na to, że w pytaniach przy ślubie stawia się oblubienicy żądanie, „aby była mężowi posłuszną w Panu.“ Beyschlag nie podziela tego oburzenia.

istotnie niezmienionem projektu pruski kościół występuje ze szeregu społeczeństw kościelnych, które jeszcze mają do spełnienia różne zadania w celu rozwoju ewangelickiego kultu, dla których jeszcze przyszłoć stoi otworem.“ Tak sądzi tak zwana partya środkowa o nowej agendzie.

Posluchajmy jeszcze świadectwa ortodoxów. Zastrzegają się oni wyraźnie przeciw „ewangelickiej wolności sumienia“, jaką partya środkowa chce zebezpieczyć dla pojedyńczych gmin i duchownych. Tak bowiem oświadcza Stöckera *Deutsche evangelische Kirchenzeitung*, odpierając zdanie, które profesor z Halli, Dr. Haupt postawił, że dozwolone jest „zobowięzywanie na treść religijną, ale nie na literę wyznania.“ A więc nie wolno uważać się za zobowiązanego na literę, lecz tylko na religijną treść wyznania! Tę więc ma „wierzący subjekt“, jak orzech z łupiny wyjąć i gminie podać. Lecz któż ma rozstrzygać o tem, co jest orzech a co łupina, co litera a co religijna treść? Któż inny, jak nie „wierzący subjekt“, który w gminie spełnia urząd słowa? Czyż zaś może to co innego znaczyć, jak wyznanie poddać zupełnie subjektywnej dowolności? Czyż sługa słowa Kościoła nie stanie się przez to panem wyznania a tem samem i panem gminy? Wtedy może jeden za wiele, drugi za mało, a inny żadnej nie znaleźć treści religijnej we wyznaniu i wszyscy trzej będą mieli słuszność. Wtedy ten, który najradykalniej się uprzątnie z głoską, który swoją własną „religijną“ subjektywność w najdzikszy sposób będzie propagował, będzie najlepszym tłomaczem wyznania. Któżby mu chciał podług pojęć partyi środkowej odmówić téj sławy?“ Następnie taki wydaje sąd ten artykuł o partyi środkowej: „Partya środkowa przypomina zaś ze swojem gadaniem o literze i duchu postępowanie owych fantastyków, którzy w obec trzymania się ścisłego słowa, powoływali się na wewnętrzne oświecenie. Luter stanowczo oparł się przeciwko nim i pisane słowo jako fundament głosił, a gdy oni wrzeszczeli: duch! duch! odpędził ich od siebie drastycznemi słowy: »waszego ducha będę rżnął po pysku.«“ Powoływaniu się partyi środkowej na „teologiczną naukę“ taką ten artykuł daje odprawę: „Nowa krytyczna teologia stanęła w sprzeciwieństwie nierozwikłanem nie tylko do przekazanego stanu wyznania, lecz także do Pisma św., które jest norma et regula fidei“; a dalej: „pomyśleć tylko sobie o »naukowych rezultatach« dzisiejszych uczonych protestanckich jako fundamentalnych artykułach wiary Kościoła — czyżby to nie znaczyło: dom Pana z odwiecznej skały wyruszyć i postawić na piasku? Jakżeż bowiem np. ma się rzecz z „historycznym Chrystusem“

najnowszej teologii? Czyż wiara może się tem zadowolnić, gdy osobiste życie Jezusa będzie zakwestyonowane, gdy śmierć jego krzyżowa nie będzie uznana za przeblaganie boskiego gniewu, za opłatę za grzechy całego rodzaju ludzkiego? Czyż nowsze teologumena nie są zdolne naruszyć całego chrześć. pojęcia o Bogu, a Syna i Ducha św. poniżyć do problemów krytycznego badania?“ Nadto taką jeszcze charakterystykę daje ten artykuł o partyi środkowej: „Niech te wywody poświadczą, że partya środkowa jest dla Kościoła niebezpieczeństwem. Jest ona partyą konfuzyi, która pojęcia takinie ze sobą miesza i ewangelią łaski i prawdy przemienia w mieszaninę zmieniających się przedstawień. Wyznanie, pismo i Kościół oddane bywają zupełnie w moc subjektywizmu, aby następnie przez autorytety ton nadawające raz tak, drugi raz inaczej tłomaczone były. Jakżeż taka partya może dopomódz do umocnienia, utwierdzenia protestantyzmu i chcieć stworzyć obronę przeciw Rzymowi?“ Ostateczny rezultat, jak w innym artykule tego „prawowiernego“ czasopisma jest sformułowany, brzmi: „Nie może ulegać żadnej wątpliwości, że potrzebne jest prawne uporządkowanie służby Bożej w gminach. Cóżby byli starzy albo nowocześni racyonaliści z liturgii porobili, gdyby w naszym Kościele nie był istniał prawny porządek nabożeństwa? Prawo broni duchownego, że mu członek gminy dać musi pensyą, ale to prawo musi także bronić członka gminy, aby mu duchowny słowo Boże według nauki kościelnej podawał.“

Cóż więc się stanie? Ortodoxi spodziewają się i życzą sobie tego, co się stało w czasie ruchu agendowego w trzydziestym dziesiątku lat naszego wieku. I dla tego przypominają dziś jeszcze zupełnie stosownie słowa, które Fryderyk Wilhelm III na przedstawienia Eylerta powiedział: „Widzieliśmy to przy życzliwem naszem wypytywaniu się duchownych o ich zdania. Co za quodlibet wyszedł tam na jaw! Czyż nie mówi łacinnik: quot capita tot sensus? Jeden jest racyonalistą, drugi supernaturalistą, trzeci chwieje się pomiędzy obydwiema, targuje się i kapituluje, czwarty jest mistykiem, piąty — już nie wiem czem jest! Co w Prusach się podoba, potępia się na Śląsku, co w Pomeranii i Marchii uważają za słuszne, to w Magdeburgskiem a dopiero nad Renem za niesłuszne. W każdej prowincyi mielibyśmy coś innego, prawdziwy spektakl i skandal. Nie, nie, na tej drodze nie dojdziemy do niczego, to jest jasnem. Byłoby dobrze, żeby Kościół był zjednoczony; ale jedna partya protestuje przeciw drugiej; co jedna pochwala i przyjmuje, gani i odrzuca inna, ztąd powstaje prostytucya, która się nawzajem hańbi i lży. Kto na

to patrzy i o sprawie dobrze myśli, tylko oburzać się na to musi. Temu zamieszaniu muszę położyć koniec. Przeciwnicy mieliby słuszność, gdybym chciał zaprowadzić nową liturgią i agendę; lecz ja już ją mam ze starą biblią. Od dawna miał je chrześciański Kościół: Luter i jego pomocnicy je zreformowali. Jeśli jego powaga nic już znaczyć nie ma, to nie znam żadnej innej. Z prawa liturgicznego, wykonywanego przez moich przodków, muszę zrobić użytek."

A więc quot capita tot sensus w protestantyzmie pod względem wiary było już przed laty sześćdziesięciu.

Dziś daleko smutniejszy widok przedstawia protestantyzm: w swej zewnętrznej postaci jak największe możliwe rozbicie, w swej wewnętrznej istocie tohu wabohu wśród najstraszniejszego zamieszania myśli i mowy, w którem jeden drugiego zrozumieć już nie potrafi. Mały lecz nadzwyczaj ciekawy obrazek miniaturowy tego stanu nakreśliły w r. 1891 *Deutsch-evangelischen Blätter* w opisie ówczesnych stosunków panujących w Colmar. Czytamy tam:

„Obraz smutnego rozbicia protestantyzmu przedstawia się w tej chwili w prawie zupełnie katolickiej Alzacyi górnej. Chodzi o stosunki ewangelickiej gminy w Colmar. Istnieją tam trzy gminy różniące się między sobą nazwą i zewnętrzną formą służby Bożej. Ewangelicka gmina cywilna jest poddana strasburgskiemu konsystorzowi kościoła augsburgskiej konfessyi, a więc jest luterska; nic różni się ona niczem od reformowanych gmin tego kraju. Ewangelicka gmina wojskowa zostaje naturalnie pod rządami ewangelickiego proboszcza polowego armii, a więc należy do unii, lecz nie ze wszystkiem; gdyż od 1 kwietnia t. r. leży załogą w Colmar meklenburgski batalion strzelców i tworzy odrębną od pruskiej gminę wojskową luterską. Ma ona swego osobnego duchownego, który zależny jest od meklenburgskiej najwyższej rady kościelnej. Jakież to smutne, że takie rozbicie jest nawet możebne w niemieckiej armii! Jest to w najwyższym stopniu przykrem, że i gmina wojskowa na dwie gminy się rozbija. Alboż to Meklenburgczycy inną mają religią aniżeli w Prusach? I ludzie wykształceni, którzy właściwie o ewangelicko-kościelnych stósunkach w Niemczech muszą być poinformowani, stawiają sobie to pytanie. I zupełnie słusznie; gdyż właściwie powinienby w Colmar być ustanowiony jeszcze jeden duchowny wojskowy, gdyż stoi tam załogą także hanowerski batalion strzelców, a w tym oddziale służący żołnierze należą również do luterskiego a nie do unionistycznego Kościoła krajowego. Rozumie się, że żadnemu żołnierzowi, pochodzącemu z prowincyi hanowerskiej,

nie przyszło do głowy uważać za niestosowne brać udział w nabożeństwie pruskiego proboszcza dywizyjnego. Smutna to rzecz, gdy, jak się to dzieje w Colmar, prosty żołnierz, który się nazywa ewangelickim i swoich niekatolickich kamratów również za ewangelików uważać musi, dowiaduje się, że ta nazwa nie jest wspólną wszystkim niekatolickim chrześciańskim żołnierzom jego garnizonu. A jakie szczególniejsze stosunki wywołują te okoliczności! Członkowie jednej familii służą w tym samym garnizonie, jeden w pruskim oddziele, drugi w meklenburgskim batalionie — lecz należą do różnych gmin, gdyż dla służbowych powodów batalion cały do jednej gminy wojskowej należyć musi. Gdy tedy Prusak przeniesiony zostanie, jak to się niedawno stało, do meklenburgskiego batalionu, należy tedy do meklenburgskiej gminy, to znaczy wykomenderują go do przejścia z ewangelickiego do luterskiego Kościoła. Wielka część nadto oficerów owego meklenburgskiego batalionu pochodzi z pruskich familii. Takie drobnostki wykazują dobitnie rozbicie niemieckiego protestantyzmu."

Jak jest w małem tak i w wielkiem. Wszędzie sprzeczność tego, czem według modlitwy Syna Bożego ma być Kościół chrześciański: ut omnes sint unum! Sami protestanci poczynają się przekonywać, że w takiem rozbiciu trudno poznać obraz Kościoła Chrystusowego. Tak np. pisze pewien współpracownik w Stöckera „Kirchenzeitung."

„Najznakomitszem znamieniem uczniów Jezusowych jest, jak wiadomo, miłość braterska, a najpiękniejszą ozdobą Kościoła jest jedność. Lecz cóż na to powiedzieć mamy, że w samej wolnej Anglii i Ameryce ewangeliccy chrześcianie są rozbici na przeszło 100 większych i mniejszych części? Apostoł Paweł nazywa to, mówiąc cieleśnie: »Jestem Kefy lub Pawła lub Appolina.« Lecz w naszej miłej ojczyznie nazywają się poważni Chrześcianie i teolodzy bez wahania mianem męża, który sam o „luterskim" Kościele nic wiedzieć nie chciał. Co to za wrażenie musi czynić na pogan, gdy wysłańcy jednego Chrystusa i jednego chrześć. Kościoła w świecie pogańskim pod wszelkiemi możliwemi nazwami występują i nie tylko dla jednego Chrystusa i jego ciała, lecz obok tego dla „swego" Kościoła tych biednych pogan pozyskać usiłują."

Do tego rozbicia przyczyniają się, po części jako jego skutek, po części jako przyczyna, inne jeszcze okoliczności, które charakteryzują dzisiejszy protestantyzm. Są to, jak Stöcker w swej gazecie kościelnej wywodzi, przedewszystkiem podwójna zależność protestanckiego „Kościoła" od teologii i państwa; następnie więcej wewnętrzne właściwości protestantyzmu: indywidualizm i wiara o usprawiedliwieniu:

Podajemy najprzód niektóre świadectwa o tych wewnętrznych właściwościach.

3, Protestancki indywidualizm. Stöcker pisze:

„Błędem protestantyzmu jest jego nieuleczalny prawie indywidualizm. W tem leży dziś jego śmiertelna słabość, jak dawniej jego duchowa siła żywotna. Oddaliśmy państwu i władzy świeckiej rządy Kościoła, wykształcenie duchownych i administracyą spraw kościelnych. Przez to wierzący członkowie Kościoła utracili wszelki zmysł troszczenia się o ten Kościół. Uważa się ten Kościół po większej części tylko jako miejsce osobistego zbudowania się. Nawet wysocy urzędnicy państwa nie oczekują od niego niczego innego jak kazania wierzącego w niedziele i w razie potrzeby osobistego pasterstwa dusz. Że ten Kościół ma się starać o wywieranie wpływu na życie ludu, ta myśl jest im obca, a nawet niemiła. Uznają oni to dobrze, że dusza ludu znajduje się na rozdrożach i że władza państwowa nie wystarcza do sprowadzenia jej na prostą drogę. Lecz tej kwestyi, czy tego Kościoła, przez Boga utworzony instytut do wywierania na ludy religijno-moralnego wpływu, nie zanadto na bok usuwają, nigdy sobie nie zadają. Jak samym mężom kościelnym tak i mężom państwa przedstawia się ewangelicki Kościół jako indywidualistyczne urządzenie. Przy tem tak teolodzy jak świeccy popełniają wspólnie szczególniejszy błąd. O tem, że państwo niezdolne jest wytworzyć żadnej moralności, są właściwie wszyscy przekonani. Dla tego też państwo nie zabiera się wcale do obmyślenia najpotrzebniejszych środków zaradczych przeciwko pijaństwu i nierządowi; widocznie dla tego, że jest przekonanem o ich nieskuteczności. Tutaj winien Kościół dopomódz, który przy indywidualistycznem pojęciu o skuteczności swej pracy do tego wcale nie jest zdolen, albo wewnętrzna missya, która może to i owo poprawić, ale ogólnego stanu zmienić nie zdoła. I mimo to temu samemu państwu, które na moralnem polu swoje niedołęztwo przyznać musi, pozostawia się religijny kierunek życia ludu; władza kościelna uważana jest jako rozumiejący się sam z siebie attrybut naczelnika państwa, a nawet jest jedyne noli me tangere w naszem kościelnem życiu. Czyż dla tego dziwić się można, że protestantyzm nie jest zdolen zachować dobra reformacyi naszemu ludowi? My się też temu nie dziwimy. — Dopóki nie zreformujemy naszego pojęcia kościelnego i nie zrobimy Kościoła samodzielnym, któryby w swoim własnym duchu działał, a z drugiej strony nie będziemy mu stawiać jako cel i wzór Królestwa Bożego, aby znowu boską treść pozyskał, prędzej nie wydobędziemy się z naszej nędzy i zamieszania. Socyalny przewrot zaś z całem swojem

antychrześciańskiem pojęciem żyje przedewszystkiem z tego, że naprzeciw niemu stoi nieskutecznie Kościół, który wprawdzie pewne pojęcie o Bogu głosi, ale żadnego pojęcia o świeckich stosunkach nie szerzy i w czyn nie wprowadza.“

4. Wiara o usprawiedliwieniu, słabość protestanckiego Kościoła.

„Nauka o usprawiedliwieniu jedynie przez wiarę, pisze protestancki teolog P. de Lagarde *(Ueber einige Berliner Theologen)*, jest kamieniem węgielnym luteranizmu i jako taki uznana jest przez kazania wyznające prawowierność. — W liście Pawła do Rzymian miejsce 4, 15 i 3, 28 sfałszowane zostało przez Lutra przez dodanie „tylko“, który ganiącym mu to sfałszowanie każe odpowiedzieć: „Doktor Marcin Luter tak chce mieć i mówi: Papista i osioł to jedno; sic volo, sic jubeo, sit pro ratione voluntas, dowodzenie, które tylko wierzącym bigotom pozwala się trzymać tego męża i prawdy jego nauki.“

Jasnem jest, że nauka o sola fides i odrzucenie dobrych uczynków w żadnym razie nie może być zdolna wpływać korzystnie na moralność pojedyńczych ludzi albo na usunięcie socyalnych szkód. Bardzo to pocieszającem, że i protestanci wyznają to dziś bez ogródki. Tak np. pisał już stary Weigel (Postill th. 3).

„Wyborne bałamuctwo u fałszywych chrześcian, że komu innemu każą wykonywać prawo, cierpieć i umrzeć, a sami sobie chcą dopomódz imputatywą bez pokuty. Nic nie pomoże ci z zewnątrz, skakaj wysoko lub nisko, vita Christi musi w tobie działać... Gdzie się podziejesz z twoją imputativa? Przed gniewem boskim się nią zakryć nie będziesz mógł. Indue Christum, oblecz się w nowego człowieka, a wtedy będzie ci imputowane z łaski, co Chrystus dla ciebie uczynił; inaczej będziesz na wieki potępiony z twoją imputativa.“

Stöcker wypowiada ze swej strony zdanie, że protestancki Kościół wielką ma winę w tem zamieszaniu (Wirrwarr) rzeczy w czasie obecnym i to w pierwszym rzędzie przez „jednostronne“ podnoszenie z przyciskiem nauki o łasce i usprawiedliwieniu i wywodzi to jak następuje:

„Co reformacya przeciw katolicyzmowi podnosiła, że uczynki nie przyczyniają się do usprawiedliwienia, jest zupełnie słusznem (!); lecz zastosowanie tej nauki do życia pojedyńczych ludzi, jako też do życia ogólnego, stało się w protestantyzmie jednostronnością. Mamy wprawdzie dziś jeszcze do czynienia z katolicką sprzecznością o świętości uczynków, lecz także i z pogańską sprzecznością czysto naturalnego człowieka, który ani przez wiarę ani przez uczynki swego zbawienia

nie szuka, lecz zbawienie tak zwanych honoracyorów za rozumiejące się same z siebie uważa, a także z kwietystyczną sprzecznością fałszywej wiary o usprawiedliwieniu, który się pociesza łaską, chociaż swe obowiązki stanu i chrześciańskie haniebnie zaniedbuje. Przypatrzeć się tylko trzeba, w jaki sposób nasi bogaci ludzie swych dóbr używają, chociaż nawet są kościelnie usposobieni. Z wyjątkiem małych chrześciańskich kół w Niemczech i pojedyńczych znaczniejszych osobistości, tu i owdzie rozproszonych, nie znajdzie się nigdzie śladu chrześciańskiego, choćby nawet szlachetniejszego pojęcia o bogactwie; milionerzy, co mają dziesięć, dwadzieścia, trzydzieści, sto milionów, nie czynią nic dla kościoła i szkoły, dla zewnętrznej i wewnętrznej missyi, dla sztuki i nauki, dla celów narodowych lub komunalnych. Żyją sobie wygodnie i powiększają majątek. Przytem uważają się za ludzi kościelnych i dobrych chrześcian, ponieważ od młodości ich uczono, że nie chodzi o uczynki, tylko o wiarę, że dobre uczynki nie przyczyniają się w niczem do zbawienia. A przecież jest jasnem, że wiara wtedy tylko, gdy w miłości jest czynna, ma w sobie siłę usprawiedliwienia, że wiara nie mająca żadnych uczynków, jest martwą. Ale tego przekonania nie zdołał protestantyzm wpoić. Dla tego w bogatych warstwach protestantów opłakania godny brak dobrych uczynków, ofiarności i szlachetności. Używa się pieniądz dla siebie i nie troszczy się o wielkie narodowe, kościelne, socyalne zadania, które pieniędzy wymagają. Z tego niepłodnego lenistwa i grzesznego egoizmu bogactwa korzysta socyalno-demokratyczny duch przewrotu. A Kościół nie czyni dosyć, aby tych bogatych śpiochów obudzić z ich złych snów. Nie czuje on pewnie wcale tego związku zepsutego ducha publicznego z temi grzechami pojedyńczych ludzi, z ich chciwością, sknerstwem, pychą i zbytkiem."

Nie mniej ostro wyraża się o protestanckiej nauce o usprawiedliwieniu protestancki pastor pozasłużbowy, Idel:*)

„Luter przy tłomaczeniu biblii wsunął w swojej pomylonej gorliwości o wiarę zgubne słówko. Rom. 3, 28 dodał słówko „jedynie" i pisał: tego się więc trzymamy, że człowiek sprawiedliwym się staje bez uczynków prawa j e d y n i e przez wiarę. A ponieważ w liście Jakóba 2, 24 zupełnie coś przeciwnego stoi, mianowicie: Wiedzcie tedy, że człowiek przez uczynki sprawiedliwym się staje, nie przez wiarę samą, tedy Luter bardzo się gniewał i nazwał list Jakóba słomiannym, którego treści nikt z nauką Pawla pogodzić nie może. Ztąd to pochodzi, że w Kościele ewangelickim żadnej wartości nie przypisuje się

*) *Reformation an Haupt und Gliedern.*

dobrym uczynkom (oczywiście przesada to); o Świętych nie chcą nic wiedzieć, świętego, czystego, życia bez grzechu nie znają. Każdy wierzy, że P. Boga najlepiej uczci, gdy woła: „ja nędzny człowiek“, i tak pozostaje przez całe życie tem, w co wierzy, nędznym człowiekiem ze wszystkiemi swemi grzechami i złemi pożądliwościami. Gdy się kto odważy mówić w ewangelickim Kościele o cnotach i dobrych uczynkach, oskarżony bywa w tej chwili o rzymską herezyą. Z tej smutnej, bezbożnej nauki od dawna cieszy się djabeł i całe jego piekło, gdyż właśnie przez to morze ogniste potępienia bywa zapełnione. Ztąd to owoce, następstwa reformacyi były tak smutne, dla tego Kościół nasz w ruinie, przedmiotem szyderstwa wszystkich jego nieprzyjaciół.“

Przechodzimy teraz do podwójnej zależności, którą Stöcker uważał za słuszne zarzucić protestantyzmowi w chwili obecnej.

5. Zależność protestanckiego „Kościoła“ od „teologii.“

Trzebaby sądzić, że teologia i Kościół nie mogą nigdy stać naprzeciw siebie jako nieprzyjaciele i że właśnie stosunek przyjazny ich łączyć ze sobą powinien: przecież Kościół nie jest niczem innem tylko Królestwem Bożem na ziemi, a teologia nauką o Bogu i jego Królestwie. Jeśli zaś obaj zgodzić się ze sobą nie mogą, cóż ztąd za następstwo? Albo Kościół nie jest już Królestwem Bożem, albo teologia nie jest nauką o Bogu. Lecz posłuchajmy świadectw protestanckich. Stöcker pisze:*)

„Lecz to jest słabością naszego Kościoła, że zmieniające się teologiczne opinie taki nadzwyczajny wpływ wywierają na jego kierunek. Byłoby to zupełnie niemożliwem, iżby w życiu swem silny, w swem stanowisku samodzielny Kościół mógł być w taki sposób wprawiany w ruch przez pojedyńczy kierunek teologii... Czemu my się sprzeciwiamy, to uprawnieniu faktu, iżby przemijające teologiczne systemy miały wpływać na urządzenia kościelne. I przed takim niezdrowym faktem stoimy obecnie...

„W obecnej walce duchów chodzi o wiarę, o ewangelicką, reformatorską, biblijną wiarę. Ta wiara polegała dotąd na Piśmie św., odtąd ma się opierać na teologicznych opiniach. Fakta objawienia nie mają odtąd nic znaczyć; tylko jedno objawienie Jezusa Chrystusa i to jedynie jego religijny stosunek do Boga ma pozostać. Kto nie widzi, co za niebezpieczeństwo w tem stanowisku zawarte, ten musi być ślepym... Jest to naszem przekonaniem, że wydanie faktów zba-

---

*) *Deutsche evang. Kirchenzeitung* 11 Aug. 1894.

wienia na łup subjektywnych opinii teologicznie utrzymać się nie da a kościelnie jest zgubnem. Niepodobna tego pogodzić z naukowem pojęciem, ani nawet z historycznem świeckiem, a już co najmniej z teologicznem, aby Chrystusa oderwać od przysposobień na niego w Starym Testamencie od prawa i proroków, jako też od jego następców w Duchu św., Apostołów, jak to czyni szkoła Ritschla. Chrystus odosobniony, jedyny reprezentant boskiego Objawienia jest postacią, której sobie historycznie przedstawić niepodobna. A jeśli się jego początek, nadprzyrodzone urodzenie, i jego koniec, zmartwychwstanie i wniebowstąpienie za legendę uważa, cuda i większą część jego wyrzeczeń w wątpliwość poda, tedy nie uratuje się naukowej możliwości, aby tylko religijny obraz Chrystusa utrzymać. Łudzą się ci, co utrzymują, że stosunek Chrystusa do Ojca może być z krytycznego i naukowego badania jako czysto religijny rezultat niewątpliwie wywiedziony. W gruncie jest to tak samo rzeczą wiary jak inne fakta zbawienia ze swemi cudami i objaśnieniami. I błądzą ci, co sądzą, że nieteologiczny lud to jedno z Pisma św. przyjmie za prawdziwe, jeśli resztę podaje się za legendę. Następstwem tego może tylko być to, że w kołach, które nic o naukowej krytyce nie wiedzą, uważać będą biblią tylko za książkę z baśniami. A wtedy koniec jest z ewangelickim Kościołem. Ale nawet i wierząca teologia naszem zdaniem pozwoliła się zanadto opanować niektórym naukom Ritschla, a szczególniej jego pojęciu o wierze. W pozytywnych rozprawach można dziś czytać dość często, że się nie wierzy w Chrystusa dla Pisma św., lecz w Pismo św. dla Chrystusa. Uważamy to formułowanie za fałszywe. Jeśli się tylko wierzy w biblijne dokumenta dla tego, że się wierzy w dzieło odkupienia Chrystusowego, to się znowu izoluje Chrystusa jako jedynego przedstawiciela Objawienia, a przyznaje się, że w Piśmie św. dużo jest fałszów.“

6. Zależność protestanckiego „Kościoła“ od państwa.

Już Dr. Franck w r. 1890 uznał „uległość dla intencyi państwa i każdoczasowych jego kierowników jako największą słabość protestanckiego Kościoła“ a Stöcker dodaje w swej gazecie kościelnej:

„Rzeczywiście tak jest. Zamieszanie wywołane obecnie przez spór o Apostolicum zawdzięczamy w większej części państwu, które powołuje profesorów i opanowuje teologiczne fakultety. Wprawdzie najwyższa rada kościelna ogłosiła, że „podniosły czyn wyznania“ w Wittenberdze jest skutecznem zwalczaniem przeciwników Apostolicum. Zapomniała tylko zauważyć, że ten czyn poprzedzony był przez inny, który

całą walkę dopiero stworzył. Jest to próbka owej uległości („deferencyi“). — Odtąd przedłożono nam projekt agendy, w którym osobiste wyznanie ordynanda na apostolicum jest usunięte; i zdaje się, że to wykreślenie ma być przeprowadzone wszystkiemi siłami. Komuż na pożytek? Kościołowi ewangelickiemu z pewnością nie wyjdzie to na zbawienie. W chwili jak obecna, w której wyznanie, odnoszące się do faktów zbawienia w pośrodku teologicznego i kościelnego ruchu stoi, nie może opuszczenie osobistego wyznania przy ordynacyi mieć żadnego innego znaczenia, jak że u młodych duchownych nie będzie się zważało na wiarę we fakta zbawienia. Przynajmniej tak to każdy pojmuje i pojmować musi. Na tej drodze teologia, która przez rozporządzenie władzy na drodze administracyjnej została odrzuconą, przez pozostawienie dowolne wyznawania każdemu co chce, napowrót przywrócona. Jest to druga próbka téj uległości (deferencyi), o której niejeden, co w tem udział bierze, sprawy sobie nie zdaje.“

Tenże Stöcker lęka się przedewszystkiem, że ten projekt do nowej agendy będzie znowu objawem zbyt wielkiej uległości dla państwa. Pisze on:

„*Chronik der christlichen Welt* pisała niedawno złe i nierozumne słowo (nr. 27 z 5 lipca 1894): »Faktycznie sprawa ma się tak — z agendą — że rząd kościelny, jeśli chce, wszystko przeprowadzić może, co tylko zaproponuje, i że jedynie od jego wystąpienia na synodzie jeneralnym zależyć będzie, czy przynajmniej przeciwnikom projektu z partyi środkowej uczynią go możliwym.« W taki sposób wydaje się sąd, według panującego byzantyńskiego usposobienia i po ostatnich zajściach na ostatnim synodzie jeneralnym, o ewangelickim Kościele krajowym w Prusach.“

Z okazyi okrzyku jubileuszowego, który podniosły protestanckie wolnomyślne gazety z powodu słowa królewskiego, wypowiedzianego na uroczystościach w Halli o „wolnem badaniu“, wypowiada Stöcker swe oburzenie w „gazecie kościelnej“ w następujący sposób:

„W niegodny bez granic sposób zapala się ten kierunek, który ani nawet monarchii nie chce mieć w życiu państwowem, do panowania książąt w Kościele i przyrzeka złote słowo królewskie przelać na drobną monetę. Tak, ci ludzie znają się na kramarstwie wędrującem i ze swemi paczkami gazet uczynią niemożliwe możebnem. Ale wtedy musi każdy chrześcianin, do któregokolwiek kierunku należy, pytać się: Czy to jest sposób, czy to może być sposób, w jaki się obrabia polityka kościelna? Czy przy takiej agitacyi można uczuć coś

innego jak wstręt i życzyć sobie, aby kościelnictwo państwowe poszło tam gdzie pieprz rośnie?"

Tą zależnością protestantyzmu od państwa wytłomaczyć można niejako postępowanie niektórych protestanckich predygierów. „Są oni, jak pisze prof. Pfleiderer *(Die Entwicklung der protest. Theologie)*, bardzo „devot" w obec świeckiej zwierzchności, ale wtedy tylko, »dopóki ona wolą ich spełnia«; stają się natomiast »demagogami« skoro tylko ta zwierzchność nie podaje się w służbę dla ich celów."

(Dokończenie nastąpi.)

Jak dochodzi człowiek do visio beatifica.

Człowiek jako istota rozumna musi mieć cel przed sobą, a w osiągnięciu tego celu spoczywa szczęście jego. Celem człowieka, końcem jest Bóg, na którego człowiek z natury jest skazany. Bo jako causa efficiens i exemplaris człowieka jest Bóg w następstwie i jego causa finalis.

Cel ten swój duchowny osięga człowiek poznaniem i wolą. Są one jakby dwoma ramionami, które człowiek ku temu celowi wytęża i któremi go obejmuje.

Pierwszą jednakże czynność rozwija siła poznania, kiedy jak pochodnia przyświeca i okazuje przedmiot i cel woli, która sama w sobie jest potentia caeca. Poznanie otwiera człowiekowi przystęp do wszystkich rzeczy, odsłania mu wszystkie obce pola. Ono umożliwia człowiekowi, że się duchowo jak gdyby rozrasta, powiększa, cały świat, Boga samego w siebie przyjmuje. Dla tego adoptuje Tomasz św. zdanie Arystotelesa, że dusza poznaniem swojem wszystkiem być może. Intellectus possibilis est, quo est omnia fieri (s. th. I qu. 88).

Rozum więc musi przedewszystkiem Boga, ten cel duchowy człowieka ogarnąć i to w sposób nadprzyrodzony, odpowiednio do istniejącego status naturae elevatae, per essentiam wpatrywać się w niego. W tej visio Dei per essentiam spoczywa dla człowieka osiągnięcie jego celu i dla tego jego szczęśliwość. Beatitudo hominis perfecta consistit in visione divinae essentiae, mówi św. Tomasz.

Ale jak dojść do tych wyżyn?

1. Ze strony p r z e d m i o t u p o z n a n i a nie ma przeszkody.

Jako czyste jestestwo, czyste światło, na którem nie ma cienia ciemności, śladu możliwości i materyalności, jest Bóg absolutnie rozumny. Ponieważ zaś nieskończenie jest wyższy od człowieka i między nim a człowiekiem przepaść jest nieskończona, wyrównuje to Bóg tem, że do człowieka zstępuje i jemu się objawia. Chociaż bowiem sam w najwyższym stopniu poznany być może, jest jednak dla mnogości światła nieprzystępny słabemu duchowemu oku człowieka, które wedle św. Tomasza jest jak oko nietoperza i dla tego musi wpierw do światła się przyzwyczaić i wznieść się do niego.

Bóg objawił się ludziom w stworzeniu. Stworzenie jest w rzeczywistości objawieniem Boga, bo invisibilia ipsius, a creatura mundi, per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur..." (Rom. 1, 20). A to stworzenie w ogóle jest przedmiotem odpowiednim dla naszego poznania. Człowiek, że sam stworzeniem, stoi z wszystkiemi stworzeniami w pewnym stosunku pokrewieństwa, na pewnym równym stopniu i dla tego może je poznać. A że stworzenie, jak człowiek, na dwie części się rozkłada, na visibilia et invisibilia, dla tego może człowiek w dwojaki sposób poznawać.

Tutaj, dopóki dusza żyje w ciele, w materyi, są przedmiotem odpowiednim jej poznania rzeczy cielesne, materyalne i nie może z natury swojej niczego odpowiednio poznać, co nie jest ciałem albo co się przez ciało nie objawia. Od ciał, albo subjektywnie pojmując, od zmysłów rozpoczyna się ludzkie poznanie. I dla tego właśnie wedle Tomasza św. dusza w ciało została wtworzona, ażeby, kiedy jej nie jak aniołom z natury species rzeczy są wlane, czerpała je z świata cielesnego.

Naszem czysto zmysłowem poznaniem, ponieważ ono do cielesnych organów jest przywiązane, możemy podobnie jak zwierzę obejmować tylko ciała zmysłowe, pojedyncze, tylko ciała jako takie. To czysto zmysłowe poznanie nie może objąć Boga czystego duchowego.

Rozum człowieka w czynności swojej do żadnego cielesnego organu nie przykuty, przechodzi wprawdzie ponad pojedyńczemi, ponad zmysłowemi objawami rzeczy, bierze z nich treść duchową, przenika aż do ich istoty, obejmuje to w pojęciach, tworzy zdania, przez wnioski przechodzi od stworzeń jako skutków do Boga, ich przyczyny, ale poznaje więcej tylko istnienie Boga jak właściwą swą istotę. Ostatniej, że wychodzi od świata ciał, nie może widzieć, jak jest w sobie, lecz tylko, jak w stworzonych i to przedewszystkiem w materyalnych rzeczach się objawia. Świat ciał zaś zajmuje w stworzeniu stopień najniższy, nosi na sobie tylko vestigium Dei; ponad nim także w grzech wcią-

gniętym, świeci tylko słaby, złamany promień Bożego światła, w którym dla tego chwałę Boga tylko ciemno i niedoskonale spostrzegamy. A że nadto, ponieważ od zmysłów wychodząc, ani rzeczy tak blisko nas będących intuitywnie, a więc bezpośrednio w wewnętrznej ich istocie pochwycić nie możemy, lecz tylko z zewnątrz, przez abstrakcyą je jakokolwiek poznajemy, ztąd widoczna, że o poznaniu istoty Bożej nieskończenie wielkiej, jak jest w sobie, ani mowy być nie może.

Tak nawet anima separata poznać nie może. Dusza wprawdzie, skoro przy śmierci ciała dla niej zmysłowy sposób poznania upada, stawa jako forma subsystentna obok aniołów i dla tego poznaje czyste duchy intuitywnie. I to musi dla duszy po jej biednem tutejszem poznaniu być wielką niespodzianką, kiedy jej własna istota przejrzysta przed nią zajaśnieje a ona w nią już nie tylko reflexywnie i abstraktywnie, lecz bez zasłony, bezpośrednio per essentiam komprehenzywnie się wpatruje, tak że się cała przenika i opanowuje. Sprawdza się wtenczas słowo: Anima mea in manibus meis semper i wtenczas spostrzega też intuitywnie z pomocą własnych species intelligibiles wspaniałe postaci świata anielskiego. Jednakże w obec istoty Bożej łamią się jej skrzydła. Poznaje ona Boga oczywiście bez porównania lepiej, aniżeli tutaj, ale istota Boża w sobie pozostaje i dla anima separata w naturalnym jej stanie wiecznie zamknięta. I czemu?

Bo anima separata jako część stworzenia pozostaje ograniczona na równe sobie istoty, a więc na rzeczy stworzone. Stworzenie zaś samo w koronie swojej, w duchach czystych, chociaż w nich, w porównaniu do świata ciał jak w żadnych innych zwierciadłach, piękność Boża się odzwierciedla, nie jest adekwatnem objawieniem Boga. I te duchy są tylko dziełem rąk jego, na jego słowo zstąpiły z przepaści niczego: dla tego od Boga, który jest samem istnieniem, o całą nieskończoność są one oddzielone. I co tylko Bóg z doskonałości w całej pełni na nie wylał, to jest tylko słabym odblaskiem jego chwały, bo Bóg zamyka w sobie wszystkie doskonałości stworzeń w nieskończenie wyższej mierze. Ponieważ tedy z natury przechodzi to siłę nizkiego i skończonego, żeby ono wyższe a nawet nieskończenie wyżej stojące doskonale mogło ogarnąć i przedstawić, dla tego i czyste duchy mogą istotę Bożą tylko ciemno zaznaczyć. Dla tego nie tylko do ziemi, na której in aenigmate w zagadkowej, hieroglificznej księdze natury świata cielesnego Boga poznajemy, lecz i do naturalnego poznania po za grobem, gdzie per speculum, przez bezmateryalny i dla tego intelektualny świat duchów w Boga wpatrywać się będziemy, odnosi się słowo: ex parte cognoscimus. Ponieważ stojąc na gruncie stworzenia i skończoności, do Boga

nasamprzód per modum negationis w ten sposób przychodzimy, że niedoskonałości rzeczy skończonych od niego odsuwamy, dla tego poznajemy raczej, czem Bóg nie jest, aniżeli czem jest. W tej myśli przeczy Dyonizyusz, iżbyśmy dokładniej Boga poznać mogli. Neque sensus est ejus, neque phantasia, neque opinio, nec ratio, nec scientia (De div. nom.). Nawet Psalmista Pański przedstawia pod tym względem rezultat badań swoich: „nubes et caligo circuitus ejus.“

Bóg więc nie okazuje się nam twarzą w twarz przez rzeczy stworzone. One objawiają nam tylko posteriora Dei (Gen. 16, 13), ale nie wewnętrzną jego istotę. Dla tego mówi św. Tomasz: Unde dicere Deum per similitudinem videri, est dicere divinam essentiam non videri (S. th. 1 qu. 12), a Benedykt XII objaśnia ze względu na błogosławionych: Vident divinam essentiam visione intuitiva et etiam faciali, nulla mediante creatura in ratione objectivi visi se habente.“ Stworzone więc rzeczy nie odsłaniają nam istoty Bożej, jak ona jest w sobie.

2. Ponieważ jednak objawienie i Kościół uważają Visio Dei per essentiam za faktyczny cel człowieka, trzeba tedy przypuścić, że Bóg objawia się na nowo i to w sposób wyższy, nadprzyrodzony. I tak się też dzieje rzeczywiście. Stworzenie jest tylko podstawą, na której objawienie w ściślejszem rozumieniu się wznosi, wedle axyomatu: Gratia supponit naturam.

Tego objawienia ogniskiem jest inkarnacya. Bo wszystko objawienie poprzedzające, in specie objawienie Starego Testamentu jest jakby dyspozycyą do inkarnacyi, zaś wszystko objawienie następne jest rozwojem i ukształtowaniem tego, co w inkarnacyi jest założone. Istota zaś inkarnacyi, uważana z stanowiska naszej kwestyi, polega na udzielaniu Syna Bożego ludzkiej naturze Chrystusa przez gratia unionis.

Co zaś w inkarnacyi złożone zostało, to oczekuje rozwoju. Bo nie dla siebie tylko otrzymała ludzka natura Chrystusa dobra swoje nadprzyrodzone, zamknięte w Synu Bożym, lecz dla nas wszystkich. Chrystus jest onym hojnym bogaczem, z którego stołu wszyscy odbierają. De plenitudine ejus nos omnes accepimus. Tego domaga się stanowisko jego jako drugiego Adama i głowy ludzi. Całemu światu rozumnemu ma Słowo Ojca być udzielone. Dla tego dla siebie wyraźnie i dla wszystkich swych członków reklamuje Kościół w Pange lingua Syna Bożego: *Nobis* datus, nobis *natus*. A Pismo św. mówi: Sic Deus... dilexit *mundum*, ut Filium suum unigenitum daret, ut *omnis*, qui credit in eum, non pereat (Jan 3, 16).

W jakiż tedy sposób uczestniczymy w słowie hipostatycznie połączonem z człowieczeństwem Chrystusa? Czytaliśmy otóż właśnie:

Sic Deus dilexit mundum... ut omnis, qui *credit* in eum, non pereat. Poznanie więc jest zdolnością naszej duszy wstęp sobie otwierającą. Do niego to należy objęcie Verbum Patris.

Ponieważ zaś, dopóki w ciele żyjemy, poznanie nasze ze zmysłów i świata cielesnego wychodzi, dla tego Syn Boży niedościgły dla nas w istocie swojej Bożej, stał się w nieskończonem poniżeniu i łaskawości ciałem, w niem wystąpił widocznie przed ludźmi i tak podał naszemu poznaniu punkt oparcia. Ale dla charakteru, który tu uwzględnić trzeba, człowieczeństwo Chrystusa jako punkt oparcia nie jest terminus naszego poznania. Kto tak tylko pochwytuje, poznaje Chrystusa ex parte, stawa w drodze, w przedsionku, a nie wstępuje do świątyni, nie dochodzi do celu. Człowieczeństwo Chrystusa uwzględnia się tutaj wedle zdania Dyonizyusza tylekroć wspomnianego, że Bóg w interesie porządku niższe przez średnie do wyższego prowadzi, w naszej kwestyi jako droga, wyjście, przejście i podniesienie do bóstwa z niem osobiście połączonego Syna wiecznego. Tak sam Jezus się pojmuje: Ego sum ostium: per me si quis introierit, salvabitur... (Jan 10, 9). Ego sum via et veritas et vita (Jan 14, 6). Tak pojmuje to i Kościół, kiedy w prefacyi Mszy św. Bożego Narodzenia Bogu dziękuje: Quia per incarnati Verbi mysterium nova mentis nostrae oculis lux tuae claritatis infulsit, ut, dum visibiliter Deum cognoscimus, *per* hunc in invisibilium amorem rapiamur. Invisibilia Dei tj. Bóstwo Chrystusa (Rzym. 1, 20) jest celem naszej miłości i dla tego też terminus naszego aktu wiary. Bo miłość opiera się w przyrodzonym zakresie na poznaniu, zaś w nadprzyrodzonym na wierze. Że właśnie w zakresie nadprzyrodzonego braknie siły naszemu rozumowi i z pod nóg ziemia mu się usuwa, dla tego musi on podpory w czemś wyższem, po za nim spoczywającem szukać, rzucić się z ufnością w ramiona Boże, tj. wierzyć. Od człowieczeństwa Chrystusa wychodząc, musi nasz rozum z pomocą uwierzytelnionego przez cuda ludzkiego słowa Jezusa i jego nauki wzbić się do wiecznego, Boskiego Słowa, które wedle Augustyna św. we wyższem, istotnem rozumieniu jest nauką Ojca. Quae est doctrina Patris, nisi verbum Patris? Ipse ergo Christus doctrina Patris, si Verbum Patris. W tem dosiągnięte są wyżyny.

Ale i tu nie wolno jeszcze spocząć rozumowi naszemu. On nie może się wznieść wyżej dla współistotności Syna i Ojca. Ale może się posuwać na równinie. Syna Bożego z powodu osobistej właściwości nie uwzględniamy tutaj jako ostatni czyli materyalny przedmiot, lecz raczej jako przedmiot formalny wiary. On Ojca w świetle przedstawia, objawia go. To zadanie postawił On sobie na ziemi. Ego te clarificavi

super terram... Manifestavi nomen tuum hominibus (Jan 17, 4. 6). A to odnosi się do niego w ostatniej instancyi nie tylko qua homo, lecz i qua Deus. Jako Syn wskazuje koniecznie na Ojca, jako imago na swój pierwowzór, jako verbum na swoje pochodzenie, a więc na pochodzenie Bóstwa, na principium non de principio. Dla tego odnoszą się słowa powyżej przytoczone: Ego sum ostium, ego sum via... nemo venit ad Patrem nisi per me, do Chrystusa w jego całości, i to na pierwszem miejscu do jego bóstwa, a per consequens dopiero i na miejscu drugiem do jego człowieczeństwa i to dla tego do człowieczeństwa, że ono wskutek unii hipostatycznej uczestniczy w osobistej właściwości Słowa wiecznego. Dla tej proprietas personalis przypisuje się Synowi przyimek pośredniczenia: Per.

Podczas gdy zatem, aby pochwycić znów wątek przerwany, stworzenie jest tylko najniedoskonalszem odbiciem Boga, wskazuje nam nauka o Trójcy św. w Synu wiecznym Ojca, tym splendor gloriae et figura substantiae ejus, tym candor lucis aeternae et speculum sine macula Dei majestatis, et imago bonitatis illius, zupełnie równy obraz Ojca, Słowo jego, w którem bezustannie siebie wypowiada i jakby objawia, a przez które tylko poznać je można: Nemo novit Filium, nisi Pater; neque Patrem quis novit, nisi Filius, et cui voluerit Filius revelare (Mat. 11, 27). Tak leży to w istocie poznania, a że wiara jest poznaniem wyższego rodzaju, więc leży to w istocie wiary. Cognitio enim contingit secundum quod cognitum est in cognoscente (Tom. S. th. 1 qu. 12). Ad visionem tam sensibilem quam intellectualem duo requiruntur: scilicet virtus visiva, et unio rei visae cum visu. Non enim fit visio in actu, nisi per hoc quod res visa quodammodo est in vidente (Św. Tom.). Każde zaś poznanie jest w istocie swojej widzeniem, chociaż pośredniem jeszcze, a dla tego niedoskonałem. To i o wierze powiedzieć można, która do visio beatifica w takim samym stoi stósunku, jak końcowe poznanie, ratiocinari, do bezpośredniego, evidens intellectus primorum principiorum, a więc na tym samym istotnie stoi gruncie, co visio beatifica. Dla tego i w wierze jest pewne wpatrywanie się i dla tego też wszyscy, którzy Sakrament wiary przyjęli, nazywają się illuminati. Dla tego też musi przez wiarę już Chrystus w nas mieszkać, jak to Paweł św. stwierdza: Christum habitare per fidem in cordibus vestris (Efez. 3, 17). Leży to już w istocie wiary. Wierzyć jest to: przyjąć czyjeś słowo. Kto zatem Bogu wierzy, przyjmuje wpierw akcydentalne a z jego pośrednictwem istotne odwieczne Słowo Ojca. Tak też pojmuje to Pismo św.: Quotquot receperunt eum, t. j. jak Ewangelista sam objaśniając dodaje:

his qui credunt in nomine ejus, dedit eis potestatem filios Dei fieri (Jan 1, 12).

Przez wiarę tedy spuszcza się jakby Chrystus do ducha, albo dokładniej mówiąc, do rozumu. Bo rozum jest pierwszym podmiotem wiary. A i w zakresie rozumu zostaje Chrystus jako Imago i Verbum objawieniem Ojca, podobne więc zajmuje stanowisko, jak Species intelligibilis w zakresie zwyczajnego poznania. Jako więc species intelligibilis i to dla tego, że równej istoty jest z Ojcem, jako quasi species propria i adaequata dla poznania Ojca przychodzi tu Chrystus pod rozwagę.

Przedstawienie to rzeczy odpowiada zupełnie zapatrywaniu św. Bonawentury, jak je wypowiada w analogii wziętej z zakresu zmyslowego poznania. Cum species apprehensa sit similitudo in medio genita, et deinde ipsi organo impressa, et per illam impressionem in suum principium scilicet in objectum, cognoscendum deducat, manifeste insinuat, quod illa lux aeterna generat ex se similitudinem seu splendorem coaequalem, consubstantialem et coaeternalem. Et quod ille, qui est imago et similitudo invisibilis Dei, et splendor gloriae et figura substantiae ejus, qui ubique est per primam sui generationem, sicut objectum in toto medio suam generat similitudinem, per gratiam unionis unitus, sicut species corporali organo, individuo rationalis naturae, ut per illam unionem nos reduceret ad Patrem, sicut ad fontale principium et objectum. Św. Bonawentura pojmuje tu Verbum Dei jako rodzaj species w zakresie poznania, chociaż tutaj przedewszystkiem Trójcę św. i wcielenie ma na oku a dla naszej kwestyi wprost konsekwencyi nie wyciąga.

Zaznaczamy tu naprzód, że przedstawienie to nasze w niczem nie ujmuje bezpośredniości onej visio beatifica ex parte objecti. Jak Benedykt XII, tak i my odrzucamy ratione objecti visi każdą „medians creatura" i z św. Tomaszem trzymamy się zdania: Non per aliquam similitudinem creatam Dei essentia videri potest, quae ipsam divinam essentiam repraesentat, ut in se est. Że w tym zupełnie nadprzyrodzonym zakresie mowy być nie może o przyrodzonem medium poznania, któreby z nadprzyrodzonym objektem i aktem w żadnej proporcyi nie stało, to samo z siebie się rozumie. Kwestyą zaś czysto teoretyczną, czy wpatrywanie się w niebie per speciem supernaturalem z siebie jest m o ż l i w e, możemy tutaj pominąć jako nic nie znaczącą dla naszego przeważnie praktycznego celu. Faktycznie dopełnia się visio błogosławionych „divina essentia immediate se nude, clare et aperte eis ostendente." To zaś nie obala naszego pojmowania, że Syn

odwieczny Ojca objawia. Ojciec i Syn są współistotni, więc medium poznania i przedmiot poznania są istotnie tem samem. Co w zakresie rzeczy stworzonych i skończonych jest oddzielone, to schodzi się w Bogu. Dla tego jest divina essentia zarazem przedmiotem, o ile się w nią wpatruję, i medium, o ile się ona objawia (ostendente se). Jedno i drugie w jednem się schodzi. Dla tego nawet Tomasz św., który ratione objecti przy wpatrywaniu się w niebie każde medium odrzuca, pojmuje istotę Boską jako „forma intelligibilis intellectus" (S. th. 1 qu. 12). Ipsa divina essentia erit quasi forma intellectus, qua intelliget, mówi na innem miejscu.

Bez ujmy jednakże dla równości i liczebnej jedności boskiej istoty można na podstawie nauki Trójcy św. ratione ją rozróżniać, o ile w Ojcu i o ile w Synu ona subsystuje.

Że jednak Syna właśnie appropriate jako quasi species intelligibilis pojmujemy i do tego prawo mamy, to pochodzi z osobistej właściwości, o której już mówiliśmy, i z okoliczności z tem per congruentiam się wiążącej, że właśnie Syn stał się człowiekiem i w tem z nami specyalnie się połączył, Deus noster, Emmanuel, a w stosunku do Ojca pośrednikiem jest dla nas.

Cel tego rozróżniania wpada w końcu w oko. Ono ułatwia zrozumienie kwestyi, którą przez analogie duchowi poddać musimy, bo jest bardzo podniosła. Ponieważ przy naszem tutaj poznaniu nie przejmujemy w ducha naszego poznanego przedmiotu samego, lecz tylko jego odbicie i similitudo, a więc przedmiot sam per medium poznajemy, tedy i powstanie visio beatifica zrozumiemy poniekąd, jeżeli quasi species intelligibilis przypuścimy, nie ujmując tem równości istotnej Syna i Ojca.

3. Trzecim faktorem przy dopełnieniu visio beatifica jest p o d m i o t p o z n a n i a.

Poznanie ludzkie z natury nie może wnikać, wpatrywać się w istotę Bożą, jak jest w sobie. Pomiędzy poznającym podmiotem a poznanym przedmiotem albo jego obrazem musi zachodzić pewna równość istoty albo proporcya, ponieważ przez akt poznania sam przedmiot albo raczej jego similitudo stają się formą rozumu. Intellectum in actu est intellectus in actu (św. Tom.). Im większą i doskonalszą jest ta proporcya między podmiotem i przedmiotem, tem intenzywniejsze jest poznanie. A kiedy ta proporcya się wzniesie aż do absolutnej tożsamości, jak w Bogu, i w przybliżeniu w anima separata siebie samą poznającej i w każdym aniele, wtenczas dochodzi poznanie do punktu kulminacyjnego w komprehensyi (poznaniu). Im większy zaś jest odstęp, tem mniejsze

jest poznanie. Że człowiek ograniczony od Boga nieskończoną przestrzenią jest oddalony, dla tego nie może duch człowieka wpatrywać się w istotę Bożą, jaką ona jest. Jak zmysłowa nasza zdolność poznania nie może tworzyć pojęć duchownych, tak tem mniej siły posiada rozum nasz, aby mógł wpatrywać się w istotę Bożą. Bo Bóg jest aktem szczerym. W porównaniu do niego są wszystkie istoty, i aniołowie najwyżsi, potencyalni, i w tej myśli wedle wyrażenia niektórych Ojców materyalni. W naszem wyższem poznaniu, które dla tego, że Bogu jest podobne, universalia naszej duszy ogarnia, jest punkt oparcia dla podniesienia rozumu aż do najwyższej wysokości. Ale ten punkt oparcia nie wznosi się ponad poziom potentiae obedientialis. Jeżeli Bóg, jak czyni rzeczywiście, chce rozum nasz podnieść aż do wpatrywania się w jego istotę, to może to tylko w obrębie nadprzyrodzonego. Bo Bóg tylko wpatruje się z natury w swoją istotę. Jeżeli ktoś po za nim ma się w nią wpatrywać, to musi mu Bóg dopiero per gratiam dać zdolność ku temu. Visio Dei per essentiam jest dla tego dla wszystkich stworzeń istotnie nadprzyrodzona i dla tego żaden stworzony rozum nie może z natury jej osiągnąć, boby w tem sprzeczność była.

Aby zatem utworzyć proporcyą potrzebną do wpatrywania się w niebie między Bogiem a rozumem naszym, musi Bóg wznieść do siebie ludzką siłę poznania. To dzieje się z początku w wierze. Już do zwyczajnego poznania odnosi się zdanie św. Tomasza: Intellectum est perfectio intelligentis. Więcej jeszcze musi to do wiary się odnosić. Ponieważ bowiem we wierze cel nasz nadprzyrodzony poznajemy, a siłami przyrodzonemi tego uczynić nie można, dla tego musi rozum nasz w akcie wiary albo w przyzwoleniu wiary przełamać zapory przez naturę postawione, specyficznie większa, nadprzyrodzona siła musi mu być podana, siła, jakiej z natury żadne stworzenie posiadać nie może. Stwierdza to Tomasz św. słowy: Cum homo assentiendo his quae sunt fidei, elevetur supra naturam suam, oportet quod hoc insit ei ex supernaturali principio interius movente, quod est Deus. Dla tego jest wiara virtus infusa. Per lumen fidei divinitus infusum homini, homo assentit his quae sunt fidei. Przez wiarę tedy rozum nasz dostaje siłę niebieską, boską. Skoro Piotr wyznał wiarę swoją w Chrystusa klasycznemi onemi słowy: Tu es Christus, Filius Dei vivi, zwrócił mu Jezus natychmiast uwagę na niebieskie pochodzenie jego wiary: Caro et sanguis (tj. sama ludzka natura) non revelavit tibi, sed Pater meus, qui in coelis est. Sam więc Ojciec niebieski mówi z wierzącego Piotra i pari ratione z każdego, który prawdziwą wiarę wyznaje. Bo nagroda

specyalna, jaką Piotr św. za złożone wyznanie wiary w natychmiastowem mianowaniu głową Kościoła odebrał, w tem tylko ma swoją przyczynę, że Piotr tę całemu Kościołowi wspólną wiarę pierwszy wyznał i dla tego jako najzdolniejszy uczeń Boga przyszłym najwyższym nauczycielem wiary postanowiony został.

W wierze zatem spoczywa siła niebieska. Dla tego odrywa ona człowieka od ziemi i jej zmazy, czyni go człowiekiem futuri saeculi, prowadzi go na drogę niebieską. Nostra conversatio in coelis est. Przez wiarę opuszcza człowiek krainę stworzenia. Słowo Zbawiciela: non sunt de mundo (Jan 17, 18) odnosi się do wszystkich wiernych. Każdy uczeń Chrystusa może suo modo mówić: Relinquo mundum et vado ad Patrem (Jan 16, 28). W wierze zdobywa się teren do pokonania całego świata i do wzniesienia się nad niego. Dla tego woła Pismo św. z tryumfem: Haec est victoria, quae vincit mundum, fides nostra (I Jan 5, 4). Św. Paweł na stwierdzenie tej prawdy wskazuje na życie Świętych, qui per fidem vicerunt regna (Żyd. 11, 33). Ta siła łamie nawet świat duchów odpadłych od Boga i jego księcia: Cui resistite fortes in fide.

Wewnętrznie oderwany od ziemi i świata człowiek wchodzi przez wiarę w sfery z natury dlań niedostępne. Nowy świat, nowe słońce wschodzi dla niego. Deus... ipse illuxit in cordibus nostris (II Kor. 4, 6). A to słońce rozlewa ponad nami smugi światła. De tenebris nos vocavit (Deus) in admirabile lumen suum, mówi dla tego Piotr św. (I. 2, 9). Filii lucis nazywają się też chrześcianie. Przez wiarę łączy się wewnętrznie nasz rozum z Bogiem, który jako wieczna prawda jest światłem i dla tego oświeca. We wierze obejmuje nasz rozum prawdy, które z natury tylko Bóg zna, uczestniczy więc w bożem poznaniu i mądrości. W tem właśnie spoczywa właściwa istota wiary, że przez nią rozum nasz do Boga, prima veritas, się przyczepia. Dla tego uczy Tomasz św.: In hoc speramus beatificari, quod videbimus aperta visione veritatem, *cui per fidem adhaeremus.* Wskutek tego wewnętrznego połączenia naszego rozumu z Bogiem, in specie z Synem Bożym, który sam siebie veritas nazywa, dopełnia się w człowieku przemiana. Qui adhaeret Domino, unus spiritus est (I Kor. 6, 17). Nowe fiat brzmi w słowie wiary, nowe stworzenie się dopełnia, nova creatura. Dla tego jest wiara, objęta nasamprzód jako fides informis, początkiem i korzeniem usprawiedliwienia, tego uświęcenia i odnowienia wewnętrznego człowieka, tego przetworzenia na dzieci Boże, w których koła przystęp tylko wiara umożebnia. Quotquot receperunt eum, dedit eis potestatem filios Dei fieri, his qui credunt in nomine ejus (Jan 1, 12).

Przez wiarę podniesiony jest specyficznie rozum i antecedenter także już wola, która, mota per gratiam, nakazuje rozumowi zezwolenie na wiarę i przez to moralną podstawę podaje. Że zaś w obrębie natury z istoty duszy zdolności (potentiae) wypływają, żąda analogia i jakby silna budowa łaski, że i w obrębie nadprzyrodzonego virtutes infusae z łaski wychodzą. Przez tę łaskę tedy, która wlana w duszę naszą w Sakramencie wiary, wiarę czyni fides viva i przez to nadaje jej uzupełnienie i charakter cnoty, postawiona jest proporcya potrzebna do Visio beatifica między Bogiem a duchem człowieka. Bo przez łaskętę natura divina participata, stał się człowiek uczestnikiem boskiej natury i po prawdzie dzieckiem Boga. A jako dziecko Boga stoi człowiek pod pewnym względem na równym stopniu z Bogiem Ojcem swoim i przynależy mu się udział w tajemnicach życia i poznaniu Boskiem. Znane zdanie: Nemo novit Patrem nisi Filius, odnosi się w myśli abstrakcyjnej do każdego adoptowanego dziecka Bożego.

Tak więc i po stronie poznającego podmiotu jest położony fundament do wpatrywania się w Boga, a na nim wznosi się gmach coraz wyżej aż do ukończenia swojego.

4. Winniśmy teraz postawić pytanie: Kiedy przychodzi ta Visio beatifica? Czemu duch człowieka opatrzony w wiarę i łaskę może wpatrywać się w Boga?

Zanim się to dopełni, trzeba usunąć przedewszystkiem przeszkodę się nasuwającą. Ta przeszkoda spoczywa z porządku rzeczy w sposobie zmysłowym naszej exystencyi i podanego z tem zmysłowego poznania. Dum sumus in corpore, peregrinamur a Domino. Dopóki dusza nasza jeszcze w materyi ciała zepsuciu podlegającego jest pogrążona; dopóki przy naszem poznaniu z świata cielesnego wychodzimy i z piersi świata zmysłowego jak niemowlęta mleko prawdy ssać musimy; dopóki poznanie nasze, niezdolne wyprzeć się nizkiego swego pochodzenia, nawet w największym myśli polocie przykute jest do fantasmatów i w nich z sobą ciężar ołowiany świata cielesnego dźwiga; dopóki w ogóle poza zmysłowe przedstawienia jakby po za jaką książeczkę obrazkową nie wychodzimy; dopóty zostaje dla nas wyższe wpatrywanie się w Boga, nawet intuitywne poznanie duchów stworzonych zamknięte. Niższe, animalne musi ustąpić, a wtenczas dopiero przyjdzie do swych praw duchowne — spiritualne. Quando factus sum vir, evacuavi, quae erant parvuli (I Kor. 13, 11). Ale jak tutaj poznanie nasze z sfery zmysłowej, oczywiście nie odstępując od niej zupełnie, przez abstrakcyą do królestwa pojęć duchowych przechodzi, tak i przejście z wiary do wpatrywania się pośredniczy pewien

rodzaj abstrakcyi. My bowiem sami musimy się oderwać od świata zmysłowego, musimy się abstrahować, otrząsnąć się z niego. Zasłona świątyni musi być rozdarta, jeżeli najświętsze ma być widzialne. Trzewiki dziecięce muszą być wpierw ściągnięte, wedle słowa typicznego przez Boga do Mojżesza wypowiedzianego: Solve calceamentum de pedibus tuis. Z reguły dzieje się to w śmierci. Wyjątkowo zaś może to nastąpić, kiedy czynność zmysłów się przerwie, jak to św. Tomasz o Mojżeszu i Pawle twierdzi, którym w ich charakterze jako najwyższym nauczycielom żydów i pogan w czasie ziemskiego ich żywota przejściowe wpatrywanie się w Boską istotę przypisuje. Uczy bowiem, że przy tem byli non sensibus carnis utentes. Chrystus, którego dusza, od pierwszej chwili jej istnienia, w Boga per essentiam się wpatrywała, zajmuje tutaj pod tym względem odmienne stanowisko, bo był zarazem Viator i comprehensor. Z reguły więc pozostaje to słowo: Non videbit me homo, vivet (Exod. 33, 25).

Po usunięciu przeszkody musi i pozytywny wpływ Boga się okazać. Człowiekowi musi lumen gloriae się udzielić. Że to lumen gloriae a z tem wieczna nagroda tak długo duszom się nie udziela, dopóki dla małej winy lub kary w czyśćcu zdala są od Boga i dla tego w pewnem rozumieniu są in via, rozumie się samo z siebie.

I czemże jest to lumen gloriae? Oswald mówi w dogmatyce swojej: „na czem to lumen gloriae polega, tego nie wiemy“ i ma o tyle prawdę, że pod tym względem nie mamy auktorytatywnej decyzyi. Ale z tego, cośmy dotąd powiedzieli, możnaby w pewnej części poznać to światło chwały.

Przedewszystkiem jest to lumen gloriae koniecznie potrzebne do niebieskiego wpatrywania się. Tak uczy powaga Kościoła, który tutaj adoptuje wyrażenie szkoły. Sobór Wienneński anatematyzował zdanie: quod anima non indiget lumine gloriae, ipsam elevante, ad Deum videndum et eo beate fruendum. Ta konieczność tego lumen gloriae okazuje nam się w analogiach z zakresu obecnego naszego poznania. Bo przez analogie same możemy pozyskać pewien pogląd na pole tak od nas odległe. Nasze oko zmysłowe posiada przecież siłę wzroku. Mimo to nie może pochwycić rzeczy zmysłowych, tj. przejąć naprzód ich odbicia, dopóki siły jego wzroku nie obudzi i w ruch nie wprawi światło wpadające, w którem odbicie a przez nie przedmiot sam się zamanifestuje. W podobny sposób jest rozum animae separatae przez fides formata w nadprzyrodzoną siłę wzroku zaopatrzony. Ale tę siłę wzroku musi wpierw lumen gloriae przez Boga wypuszczone obudzić, a Bóg w tem świetle quoad nos musi być widzialny. Albo,

że przejdziemy na pole pojęciowego naszego myślenia: jeżeli nasz intellectus possibilis ma przedmiot materyalny pojęciowo uchwycić, natenczas musi intellectus agens wpierw ten przedmiot poznania przysposobić, aby mógł być pojęty, assymilowany, zrozumiany, postawić go w świetle dobrem, w odpowiedniem oświeceniu. Analogicznie dokonuje się wpatrywanie się w niebie. Z tą tylko różnicą, że tutaj, gdzie przedmiot poznania wyżej stoi od podmiotu i jemu dla tego główna rola przypada, ludzki intellectus possibilis przez Boga staje się oświeconym, w sferę Bożego światła wzniesionym i tak w zakresie chwały rozumnym, a przez to właśnie Bóg, który w sobie jest już światłem, dla niego zrozumiałym, albo raczej widzialnym, gdyż my Boga bezpośrednio widzimy i wpatrujemy się w niego.

W tych analogiach można i istotę i zadanie onego lumen gloriae poznać. Odgraniczenie stosunku lumen gloriae do pojedyńczych faktorów visionis beatificae rzuci tu jeszcze więcej światła.

Omne, quod manifestatur, lumen est (Efez. 5, 13). Każde objawienie jest światłem i odwrotnie każde światło jest objawieniem. To przedewszystkiem odnosi się do pola intellektualnego. Dla tego uczy Tomasz św.: Lumen secundum quod ad intellectum pertinet, nihil est aliud quam quaedam manifestatio veritatis. W lumen gloriae mamy więc objawienie Boga, pierwszej prawdy, przed sobą i to nowe, wyższe, jak odpowiada królestwu chwały. Albo raczej, i tem dotykamy stosunku lumen gloriae do lumen fides: Lumen gloriae jest dokonaniem objawienia nadprzyrodzonego, które się tu poczęło w wierze i łasce. Tam po za grobem człowiek nic istotnie nowego nie dostaje. Cała świetność gloryi tkwi w wierze. Dla tego mówi św. Tomasz: Prima inchoatio rerum sperandarum in nobis est per assensum fidei, quae virtute continet omnes res sperandas. W wierze więc tkwi virtute, seminaliter cała objętość dóbr chwały, a one czekają tylko rozwoju, zewnętrznego ukształtowania, objawu. Tak uczy Pismo św.: Nunc filii Dei sumus, et nondum *apparuit*, quid erimus (I Jan 3, 2). Jako argumentum *non apparentium* określa Paweł św. wiarę. W lumen gloriae tedy występują dobra wiary w rozwoju zewnętrznym, tak że on żywioł niebieski, który tutaj się w nas zaszczepił, nie zostaje już ukryty w obcej, nizkiej, ciemnej postaci, nie in forma servi, lecz występuje w niebieskim objawie i piękności. Dla tego nazywa Pismo św. znacząco wiarę *substantia* rerum sperandarum. Chwała się objawi, skoro figura hujus mundi i na substancyi wiary ciążąca przeminie, ta zasłona spadnie, rozedrze się a tak dobra niebieskie w niebieskiej odpowiadającej im formie człowiekowi się pojawią.

Jeżeli bowiem mamy w istotę Boga, tę prima veritas, wnikać, w nią się wpatrywać, to musi ona przedewszystkiem się nam objawić. To spoczywa w naturze siły poznania, która jest przeważnie bierną potencyą, dla tego mówi św. Tomasz na Arystotelesie się opierając: Intelligere est pati quoddam. A to szczególniej do szczęśliwego wpatrywania się odnosi, gdyż tutaj jest przedmiot szczerym aktem i nieskończenie nasze poznanie przewyższa. W naszem ostatecznem zaś poznaniu, z którego analogie brać musimy, objawia się przedmiot nie bezpośrednio naszemu duchowi, lecz przez swoją species. Jeżeli aktualne poznanie ma się dokonać, natenczas musi przedewszystkiem species intelligibilis z naszym umysłem się połączyć, do czynu go pobudzić i tak in primo actu go konstytuować. Podobnie ma się rzecz z szczęśliwem wpatrywaniem się, przy którem Verbum Dei samo jako species intelligibilis się przedstawia. To Verbum Dei więc, które tutaj już po ludzku się objawiło i przez wiarę w umysł się wraziło, musi teraz, aby niebieskie wpatrywanie się umożebnić, w bóstwie swojem jakby zabłysnąć duchowi naszemu, w chwale swojej niezakrytej jako veritas prima revelata objawić się i udzielić rozumowi naszemu. Bo Bóg zawsze pierwszy, On musi naprzód oblicze swoje niezasłonione okazać człowiekowi, jeżeli człowiek ma je oglądać. Dla tego błaga Kościół tak często: Ostende faciem tuam, et salvi erimus (Ps. 79, 4): I: Illuminet vultum suum super nos (Ps. 66, 2). Obliczem to człowiek poznać się daje. Per faciem unusquisque cognoscitur. Dla tego możnaby Verbum, w którem Ojciec się objawia, obrazowo nazwać facies Patris. Tylko więc w tem Visio Dei facie ad faciem się umożebnia, że bóstwo Chrystusa niezasłonione się okazuje i objawia rozumowi naszemu, onej facies animae.

Ale rozum musi z swej strony do objęcia tej niezasłonionej boskiej prawdy i chwały być uzdolniony, wzmocniony, w odpowiednią siłę zaopatrzony. Dla tego uczy Tomasz św.: Cum aliquis intellectus creatus videt Deum per essentiam, ipsa essentia Dei fit forma intelligibilis intellectus. Unde oportet quod aliqua dispositio supernaturalis ei superaddatur, ad hoc quod elevetur in tantam sublimitatem. Cum igitur virtus naturalis intellectus creati non sufficiat ad Dei essentiam videndam, oportet quod ex divina gratia superaccrescat ei virtus intelligendi. Et hoc augmentum virtutis intellectivae illuminationem intellectus vocamus; sicut et ipsum intelligibile vocatur lumen et lux (S. th. 1 qu. 12). Lumen gloriae jest tedy nadprzyrodzoną siłą poznania w wierze i łasce ugruntowaną, która potem umysł do przyjęcia i objęcia niezakrytej Bożej prawdy i istoty bezpośrednio i proxime uzdolnia, a więc uspo-

sabia. Verbum zaś samo, bóstwo Chrystusa usposobia umysł do połączenia z sobą. Dla tego uczy Tomasz św.: Visio divinae essentiae convenit omnibus beatis secundum participationem luminis *derivati in eos a fonte Verbi Dei.* W jednym jedynym niepodzielnym akcie usposobia i ukształca Bóstwo Chrystusa umysł nasz i ukształca go dla niebieskiego wpatrywania się in actu primo. Verbum, które z natury jest splendor gloriae Patris, udziela z pełności swego światła i naszemu rozumowi w onym splendor et lumen gloriae i spełnia tem w najdoskonalszem rozumieniu słowo swoje: Ego claritatem, quam dedisti mihi, dedi eis (Jan 17). Z wiecznej chwały, którą naturalny Syn Boga przez rodzenie od Ojca odbiera, udziela on także dzieciom przybranym Ojca i umożliwia im przez to uczestniczenie w boskiej jego sile poznania. Dla tego lumen gloriae, objektywnie, w jego źródle i początku uważane, nie jest niczem innem jedno odsłonioną istotą i poznaniem Boga samego, in specie bóstwem Chrystusa, oną nam ludziom przez inkarnacyą i wiarę udzieloną, a teraz odsłonioną wieczną prawdą i poznaniem. Subjektywnie, z stanowiska człowieka uważane jest ono uczestniczeniem naszego rozumu w objektywnem onem świetle i poznaniu. Dla tego określa Tomasz św. lumen gloriae w ogóle jako aliquod lumen participatum a natura divina (S. th. 3 qu. 9 a. 2). In specie uważa on je jako participatio luminis derivati in beatos a fonte Verbi Dei i dodaje, że jest influentia luminis, in quo Deus videtur ab ipso Verbo. Zadaniem tego lumen gloriae, które tkwi w naszym umyśle wedle Tomasza św. per modum formae immanentis, albo jako virtus intellectiva supernaturalis, albo ogólnie pojęta wedle innych teologów jako qualitas, jest w pierwszej linii usposobić nasz rozum do przyjęcia bóstwa Chrystusa, jako quasi forma intelligibilis. Tem jednak zadanie jego nie jest jeszcze wyczerpnięte.

Przez to, że species intelligibilis rozumowi formę nadaje, poznanie nie jest jeszcze skończone. To połowa dopiero drogi przebyta. Bo rozum uformowany musi teraz in actu secundo zwrócić się do właściwego przedmiotu poznania i przez species intelligibilis w przedmiot sam się wpatrywać. To rozumie się o visio beatifica. Chociaż bowiem gloria i visio w jednym jedynym niepodzielnym akcie nastąpią, my musimy przecież, aby rzecz jakokolwiek zrozumieć, ten jeden akt na modlę ziemskiego poznania rozłożyć na pojedyncze momenta. Rozum nasz po uformowaniu się przez verbum jakby przez rodzaj species musi in actu secundo zwrócić się do przedmiotu wizyi, do istoty Boga, o ile tutaj jako przedmiot wizyi się nastręcza, do Ojca odwiecznego. Rozum, aby mógł dokonać ten actus secundus, musi być znów w od-

powiednią siłę poznania zaopatrzony i uzdolniony. A tę zdolność posiada on, bo jest przez verbum uformowany. Verbum bowiem z wieczną swą chwałą i prawdą łącząc się z rozumem naszym, przenika go boskiem swojem światłem i poznaniem, uszlachetnia, gloryfikuje, podnosi go do siebie. Ipsam (animam) elevat, mówi Sobór Wienneński o lumen gloriae, przypływającem do nas z Verbum. Blask czarujący oka boskiego uderza właśnie nasz rozum, obejmuje go, czyni go deiformis. Wedle Tomasza św. spoczywa już w udzieleniu łaski uświęcającej tutaj quaedam transmutatio animae humanae. O ileż więcej musi odsłoniona piękność oblicza boskiego podnieść nasz rozum, iżby zajaśniał w bożem świetle. W własną swą chwałę ubiera poniekąd Verbum poznanie naszej duszy, tak iż jako oblubienica równe mająca prawa, u jego boku stawa. Astitit regina a dextris tuis in vestitu deaurato (Ps. 44, 10). Jako królowa więc stawa siła nasza poznania pełna chwały u boku Syna Bożego, aby w poznaniu i rozważaniu Ojca być jemu adjutorium simile ei (I Moj. 2, 18). Bo similes ei erimus i quoniam videbimus eum, sicuti est (I Jan 3, 2). Gdzie jest poznanie, tam z jego istoty musi uprzedzać assimilatio podmiotu poznającego z przedmiotem i jego species i to poznanie je uzupełnia. Ztąd zdanie ono Pisma św.: Nemo novit Patrem nisi Filius. Nasz rozum dla tego może wtenczas tylko wpatrywać się w Boga, kiedy z Synem Bożym najściślej jest połączony i jemu przypodobany. W całym bowiem zakresie nadprzyrodzonego człowiek tylko członkiem Chrystusa się uważa, chociaż tem nie narusza się wcale samodzielności jego osoby i żywotności jego aktów. Tylko w Chrystusie, z nim i przez niego, przez tego naturalnego Syna Bożego, mogą synowie przybrani w Ojca się wpatrywać. Chrystus musi udzielić nam swego światła, siły, musi rozum nasz, o ile stworzenie, że Bogu jest podobne i wedle miary zasług na podstawie fides viva tu zdobytych, znieść to może, wznieść do swych wyżyn, abyśmy z nim w Ojca się wpatrywali. A ta cała pełnia poznania i światła, które Słowo odwieczne naszemu rozumowi przez jego ukształtowanie in ordine ad actum secundum udziela, zowie się również lumen gloriae. I z tej strony ma on charakter dyspozycyi, ale dyspozycyi ad actum secundum, dyspozycyi ad operandum, albo, co jest to samo, objawia się jako habitus, jako principium operationis. Dla tego uczy Tomasz św.: Lumen gloriae jest potrzebne ad hoc quod intellectus fiat potens ad intelligendum, per modum quo potentia fit potentior ad operandum per habitum. Jest ono quasi perfectio quaedam intellectus confortans ipsum ad videndum Deum (S. th. 1 qu. 12 a. 5).

Tak po nocy przychodzi wieczny poranek. Rozum, a z nim dusza połączona z boskiem poznaniem a przez to opromienione nie mieszkają już in caliginoso loco, gdzie potrzeba lampy wiary. Dusza in lucem edita święci swój dies natalis, jak Kościół nazywa dzień śmierci męczenników, ten początek ich chwały. Rozum, z światłem połączony, stał się sam światłem, a o błogosławionych można mówić: eratis aliquando tenebrae, nunc autem lux in Domino. Ale za dnia trzeba pracować: Więc habitus światła chwały musi przejść w akt, a w tem tylko szczęście polegać może. Że zaś habitus sam z siebie w akt, który jest jego skończeniem, przejść nie może, dla tego potrzeba zbawionemu do uczynienia actus secundus bezustannie pomocy Bożej. Istota boża, o ile jest przedmiotem wizyi, musi go do aktu skłonić. I w tem cel jest osiągnięty. Illuminatus lumine gloriae, wpatruje się nasz intellectus possibilis in lumine (tj. in Verbo, tem lumen de lumine) w lumen, nawet w Ojca luminum. Albo, jeżeli z św. Tomaszem in lumine chcemy widzieć lumen gloriae: In lumine per lumen videt lumen. My Boga nie przenikamy, tak jak Bóg, nie poznajemy go cognitione meridionali, bo do tego rozum stworzony mimo jego wywyższenia nie jest zdolny. Ale my uczestniczymy w sposobie poznania bożego i wpatrujemy się w istotę Boga w sobie, tj. jak jest przedmiotowo rzeczywistością, a nie w obrazach i zwierciadle. A in cognoscendo id quod cognoscitur, sequitur formam qua cognoscimus. Visio beatifica na podstawie jakiejś innej species a nie na istocie boskiej jest niemożliwa.

Tyleśmy zamierzyli przedstawić; ale na jedno zwracamy uwagę, że obawa jakabądź przed panteizmem, która tak łatwo do osłabienia prawd boskich a do subjektywnego poniżenia naszej nadprzyrodzonej godności prowadzi, ta w naszej kwestyi zupełnie jest wykluczona. Kiedy człowiek cel swój osiągnie, nie będzie jego natura zniszczona lecz udoskonalona i to w sposób nadprzyrodzony udoskonalona. Kiedy człowiek ten cel osiągnie, stanie się homo perfectus, jakim go Bóg chciał mieć rzeczywiście. Tem, że jest Bogu podobny, jest on specyficznie odznaczony. A im bardziej jest Bogu podobny, tem prawdziwsza jest jego natura. Wszystko nadprzyrodzone udoskonalenie jest dla stworzenia natury akcydentalnej. Ze zniszczeniem natury upadłoby dla tego jej accidens nadprzyrodzone.

O ważności testamentów,
unieważnionych przez sądy, „in foro interno.“

Jest to bardzo ważna kwestya, czy i o ile wyrok sądowy, uznający nieważność testamentów pozbawionych form legalnych, zobowięzuje w sumieniu. Pomiędzy teologami wielka pod tym względem panuje różnica zdań, z tego wniosek, że w praktyce szerokie pole otwarte dla korzystania z probabilizmu. Weźmijmy pod rozwagę następujący klasyczny przypadek: Piotr ma spadkobierców naturalnych, którzyby po nim objęli spuściznę, gdyby nie był zrobił testamentu. Owóż Piotr nie lubi tych krewnych swoich i korzystając z prawa, jakie mu przyznają ustawy cywilne, wydziedzicza ich i dzieli w testamencie majątek swój pomiędzy osoby nie należące do familii, X, Y, Z. Albo przypuśćmy taki fakt, że w testamencie nie zapomniał Piotr o swych naturalnych spadkobiercach, lecz poczynił na ich niekorzyść rozmaite zapisy dla X, Y, Z. Przypadek w każdym razie jest ten sam.

Piotr umiera. Testament zostaje otwarty i wykazuje się, że nie był spisany we formie, jakiej się domaga prawo do ważności testamentu. Spadkobiercy naturalni go zaczepiają, a sędzia uznaje nieważność testamentu i oddaje majątek po Piotrze jego naturalnym spadkobiercom. X, Y, Z nie otrzymują ani źdźbła mimo intencyi przeciwnej Piotra, wyraźnie w ostatniej jego woli wypowiedzianej.

Quaeritur: Czy ta decyzya sędziego, stanowiącego według prawa i pozbawiającego bez miłosierdzia te trzy osoby majątku, zapisanego przez Piotra, sięga aż do forum sumienia, tak iż wytwarza obowiązek wewnętrzny i popełniłby grzech ten, ktoby mu się nie poddał? Taka sama kwestya w ogóle, co do doniosłości wszelkich warunków, ustanowionych przez prawo cywilne do ważności testamentów.

Trzy są opinie klasyczne przez starszych kanonistów przedstawione i bronione, czwarta pochodzi od nowszych.

1. Piewsza opinia odpowiada *negative* na to *quaeritur.* Sądzi ona, że interwencya cywilna w kontraktach, a mianowicie w testamentach, nie ma żadnej innej racyi bytu, jak tylko by uregulować niektóre stosunki socyalne zewnętrzne pomiędzy obywatelami, aby oznaczyć, w których przypadkach i warunkach odwołać się można do decyzyi sądowej, w jakich przypadkach i warunkach władza publiczna chce gwarantować albo nie gwarantować materyalnej egzekucyi kontraktów. Lecz nadto nic więcej ani mniej. Jeśli tedy kontrakt jakiś

jest ułożony według wszelkich form i zawiera wszelkie żywioły, wymagane przez prawo naturalne do ważności, żadna moc na świecie, żadna decyzya świecka nie może tego uczynić, aby był nieważny. Prawo naturalne fundamentalne nie może być pozbawione właściwej sobie mocy zobowiązującej przez dyspozycye drugorzędne, całkiem dodatkowe i zewnętrzne jakiegokolwiek prawa cywilnego. Ztąd obowiązek albo nie obowiązek sprawiedliwości radykalnej *in foro interno conscientiae* jest sam w sobie i w całej hypotezie niezależny od wyroku interweniującego ze strony trybunału cywilnego: to zobowiązanie albo niezobowiązanie wyprzedza już prawo cywilne. Jest ono jedyną regułą, której się trzymać winien spowiednik i penitent zaniepokojony, aby decydować o postępowaniu interesentów.

Nie będziemy rozbierali argumentów, jakie podają autorowie tej opinii, tylko zastosujemy do niej nasz przypadek. Według tej opinii X, Y, Z są prawdziwymi właścicielami sukcesyi po Piotrze, mogą ją wziąść i używać jej ze spokojnem sumieniem, skoro tylko uczynić to będą mogli, *ante sententiam judicis.*

Ztąd do tej sententia judicis spadkobiercy naturalni nie mogą się w sumieniu „sine peccato" odwoływać: byłaby to z ich strony niesprawiedliwość najwyższa. Jeśli zaś ta sententia sama ze siebie zostanie wydana i jeśli X, Y, Z, skazani cywilnie, restytuowali spuściznę albo nie mogą jej wziąść w posesyą, mają X, Y, Z prawo zupełne korzystania, jeśli mogą, z compensatio occulta odpowiedniej do kradzieży, której się stali ofiarą.

2. Na zupełnie przeciwnym krańcu znajdują się teolodzy, którzy przyjmują przeciwnie rozwiązanie *affirmative* na nasze *quaeritur.* Twierdzą oni, że żaden testament *per se,* sam w sobie, nie jest ważny, dopóki go prawo cywilne za ważny nie uzna. Prawo naturalne nie stanowi wcale samo przez się prawa zupełnego, ściśle określonego. Jest ono przeciwnie podległe interpretacyom i dalszym określeniom i ustanowieniom prawodawcy cywilnego. W tysiącznych okolicznościach, a prawie powiedzieć można, że zawsze to auktorytatywne ustanowienie i oznaczenie jest dla porządku socyalnego ściśle niezbędne.

Jakąż ideę ma się o władzy cywilnej, jeśli się nie uznaje jej prawa wnikania do forum internum? Władza publiczna jest *a Deo,* i to jest zasadą moralną niezaprzeczoną, że prawa cywilne (nie wszystkie, prawda, ale wielka ich część) obowięzują w sumieniu *sub peccato,* i mają zupełnie inną doniosłość, inną racyą bytu, jak regulować zwykłe stosunki materyalne pomiędzy członkami społeczeństwa. Że zobowiązanie kontraktów jest zupełne, i *solo jure naturae,* tam, gdzie prawo

cywilne nic nie mówi, jest jasnem, przyznają to wszyscy. Lecz żeby tam miało istnieć *solo jure naturae*, gdzie prawo cywilne, korzystając ze swego absolutnego prawa interpretacyi i determinacyi, oświadcza formalnie, że kontrakt nie jest ważny, owoż co się nie da utrzymać, chyba żeby się zniweczyło, na wielką szkodę porządku publicznego i moralności, prawdziwe pojęcie prawa naturalnego, władzy socyalnej i stosunków ścisłych zależności wewnętrznej, pod którą poddaje sumienie ludzkie i jedno i drugie prawo.

Przedstawiciele tego drugiego rozwiązania przytaczają mnóstwo silnych dowodów, wielką liczbę przypadków, w których wszyscy przyjmują i przyjmować powinni obowiązek sumienia, płynący z nakazów władzy cywilnej, przytaczają nawet przypadek (absurdum) sędziego, który przekonany *in foro interno* o niesprawiedliwości swego wyroku, zmuszony jest jednak wydać wyrok stosownie do prawa *in foro externo* itd.

W przypadku, który nas zajmuje, samo tylko prawo cywilne nakłada zobowiązanie sprawiedliwe, a więc X, Y, Z nie są w żadnym stopniu posiedzicielami majątku, który przez legalną determinacyą nie mógł być własnością ich ani jednej chwili. Jeśli tedy wiedzą na pewno o nieważności cywilnej testamentu, nie powinni w sumieniu dopuścić do procesu, gdyż spuścizna należy do spadkobierców ab intestato. Jeśli zachodzi jakowa wątpliwość, to przynajmniej po wyroku sędziego powinni wszystko oddać i nie usiłować nigdy odszkodowania przez tajemną kompenzacyą, któraby była prostą kradzieżą.

Tak tedy mimo wszelkich dyspozycyi przeciwnych, zupełnie pewnych, ostatniej woli testatora, można zawsze *tuta conscientia* zaczepić testament w imię prawa i uważać prawo cywilne za regułę moralną postępowania i jedyne źródło zobowiązania sprawiedliwego w podobnej materyi. (Niektóre prawodawstwa świeckie też tej zasady się trzymają, gdyż nie uznają żadnego testamentu za ważny, aż sądy go za taki nie uznają). Są więc owe dwa pierwsze zdania zupełnie przeciwne: gdzie pierwsze widzi „sprawiedliwość“, drugie „złodziejstwo“ i na odwrót.

3. Trzecia opinia szuka między temi dwiema skrajnemi zdaniami drogi środkowej, przyjmuje z jednej i drugiej opinii to, co uważa za uzasadnione i usuwa wszelkie niedogodności, jakieby zastosowanie ich ścisłe w praktyce mogło wywołać.

In dubio melior est conditio possidentis — owoż zasada prosta i jasna tej trzeciej opinii. Zachodzi tu widocznie wątpliwość, ponieważ stoimy w obec dwóch sprzecznych *probabilitates*. A w przypadkach wątpliwych jest zasadą moralną, jak każdy wie, *melior conditio possi-*

dentis. To znaczy, że posiedziciel faktyczny może bezpiecznie zachować to, co posiada, aż do chwili, w której go legalnie z tego wyzują. Innemi słowy, jeśli procesu nikt mu nie wytoczy, żaden wyrok sądowy nie zapadnie, samo prawo naturalne reguluje sumienie; jeśli wyrok zapadnie, to ten wyrok położy koniec kontrowersyi i usunie wątpliwości; ten, któremu spuścizna przysądzona zostanie, będzie w sumieniu jedynym właścicielem spuścizny i nie wolno stronie przeciwnej uciekać się do *compensatio occulta*, gdyż należy się stosować do wyroku trybunału cywilnego.

Tak tedy w naszym przypadku X, Y, Z, jeśli już z góry otrzymali wszystko lub część tego, co im Piotr w testamencie przekazał, mogą to zatrzymać, choć testament jest nieważny; niech wyczekują dalszych wypadków. Jeśli spadkobiercy naturalni nie czynią żadnych kroków, uznają legalność testamentu. I na odwrót, jeśli spadkobiercy naturalni są w posiadaniu spuścizny, przed wszelkim sporem, mogą go zatrzymać wbrew woli przeciwnej Piotra; mogą oczekiwać spokojnie, aż ich wyrok sądowy nie wyrzuci z posesyi. Jest to więc rzecz prosta i jasna.

Ta trzecia opinia nie jest żadnem rozwiązaniem, lecz praktycznem postępowaniem. Nie mówi nic o treści dyskusyi, nic nie objaśnia, nie zamierza nic rozwięzywać, nie jest to, spekulatywnie mówiąc, trzecia opinia, lecz po prostu praktyczny sposób zużycia dwóch pierwszych opinii.

Faktycznie dwie pierwsze pozostają same na polu walki, i chociaż się ktoś w praktyce stosować będzie do reguł św. Alfonsa, o których pomówimy jeszcze, można swe predylekcye teoretyczne zwrócić do jednej lub drugiej skrajnej opinii.

4. Nowsi teolodzy uważają pierwszą za fałszywą, a nawet za dość niebezpieczną ze względu na jej możliwe logiczne konsekwencye w materyi filozofii socyalnej. Prawodawca może niezaprzeczenie zobowięzywać *in foro conscientiae;* może to czynić i czyni codziennie w prawach tak zw. *irritantes* i w wielkiej części praw pozytywnych zwyczajnych.

Druga opinia wychodzi ze zasady ścisłej, lecz zapomina o ważnym punkcie: nie dowodzi tego, co powinna dowieść, co stanowi właśnie kwestyą tj.: czy *in casu* prawodawca c h c e zobowiązać w sumieniu. Że to może uczynić, nie ulega wątpliwości; lecz pewnem jest, że ten obowiązek sumienia wtedy tylko istnieje, gdy prawodawca objawił swą wolę i intencyą nałożenia tego obowiązku.

Owóż wszyscy starzy autorowie rozumują na podstawie prawa

rzymskiego i textów starożytnych, których znaczenie teologiczne i doniosłość moralna upoważniały do interpretacyi woli prawodawcy w myśli zobowiązywania wewnętrznego w sumieniu *a priori.*

Czyż jest tak samo w naszych prawodawstwach i kodexach nowoczesnych? Otóż tu zdaje się być punkt centralny kontrowersyi, który w powyższych opiniach wcale nie został dotknięty. I dla tego starych teologów trzeba pozostawić na uboczu i w inny sposób zabrać się do rozwiązania kwestyi.

W braku tedy wyraźnej deklaracyi ze strony prawodawcy, jakże się zabrać do tego, aby się dowiedzieć, co miał za intencyą przy wydaniu prawa? Trzeba zbadać 1) cel, jaki zamierzył osięgnąć, 2) jakie wybrał środki, aby zapewnić skuteczność prawa wymaganą przez cel.

Owóż prawo „irritans“ może zamierzać osięgnąć podwójny cel: albo dobro ogólne jest jego bezpośrednią intencyą, albo dobro partykularne. Pomijamy pierwszą uwagę; przypadek należy widocznie do drugiej kategoryi. Celem praw testamentarnych jest zapobiegać nadużyciom bardzo łatwym, bardzo częstym w sprawach spadkowych, stawiając interesentów w możności bronienia się przeciwko temu. I cóż do tego potrzeba? po prostu to tylko, aby testament każdy podlegać mógł rewizyi, dyskusyi przed trybunałem, zanim zostanie wykonany. Niech korzysta kto chce z tej gwarancyi, jaką daje prawo, niech się jej wyrzecze kto chce, w każdym przypadku *leges vigilantibus scriptae sunt.* Prawodawca nie ma żadnego powodu gwałcić bezpośrednio, *per se* paraliżować prawo naturalne, jest to jasnem; on pozwala i powinien pozwolić mu istnieć tam, gdzie jest wystarczające, tam gdzie jego zastosowanie nie wyrządza nikomu szkody i niesłuszności. Jeśli tedy testament jaki jest ważny ze stanowiska prawa naturalnego, lecz pozbawiony legalnych form cywilnych, prawodawca jest obojętny w dwóch następujących hypotezach: a) Jeśli interesenci, którym on ofiaruje dobrodziejstwo prawa irritantis, ugruntowanego na *praesumptio periculi*, uważają za dobre zrzec go się, to w tym przypadku inni korzystać będą z naturalnej ważności darowizny. b) Jeśli przeciwnie spadkobierca pokrzywdzony chce korzystać z rewizyi legalnej, prawodawca mu dopomaga i w swej interwencyi nakłada zobowiązanie na sumienie, bez czego by to prawo irritans było illuzoryczne. Słowem, testament, niech będzie jak chce nieważnym ze stanowiska cywilnego, jest niemniej wykonalnym cywilnie, skutkiem swej ważności naturalnej, jeśli spadkobiercy ab intestato na to się zgodzą (Delama Fr. de *just.* et *jure* n. 95).

Tam tedy a nie gdzieindziej znajduje się zobowiązanie sumienia, nałożone przez prawodawcę, tj. że od chwili, gdy ktoś odwoła się do

jego prawa, daje mu w udziele wszelką skuteczność tego prawa: lecz przed tem nic nie potwierdza ani unieważnia, pozostawia rzeczy w ich stanie naturalnym.

Prawo testamentarne byłoby więc rodzajem prawa warunkowego, któreby można w ten sposób parafrazować: Kasuję, unieważniam to i owo pod takiemi a takiemi warunkami, od chwili, gdy interesent się odwoła do mojej interwencyi. Jeśli nikt nie żąda mej pomocy, możecie się ułożyć, jak wam się podoba, i uregulować na samem prawie naturalnem wasze obowiązki sumienia. Jeśli się do mnie ktoś odwoła, oświadczam, że należy od tej chwili uważać za nieważny testament, który nie ma form przepisanych przezemnie w celu zapobieżenia wszelkim możliwym nadużyciom.

Z tą nową interpretacyą jest ważny „naturalnie" każdy testament aż do podniesienia protestu przed prawodawcą; nieważny przeciwnie, *in foro conscientiae*, odkąd warunek zawieszający unieważnienie wewnętrzne nie istnieje więcej, odkąd brak form cywilnych zostanie podniesiony przez tego, który ma interes w jego podniesieniu.

Nie jest nawet koniecznem, mówiąc teoretycznie, aby wyrok sądowy został wydany. Jeśli X, Y, Z wiedzą na pewno o nieważności legalnej testamentu Piotra, od chwili, gdy spadkobiercy naturalni objawią wolą dochodzenia swych praw na drodze sądowej, X, Y, Z są zobowiązani w sumieniu nie uznawać za ważne in conscientia donacye testamentem im przekazane: powinni starać się uniknąć procesu, którego wypadek nie może być dla nich korzystnym.

Z tego też pokazuje się dostatecznie, w czem ta opinia rozwiązująca kwestyą teoretycznie z gruntu, różni się od zdania św. Alfonsa. Ten Doktor św. przepisuje jedynie wyrokowi sędziego determinacyą, zobowięzującą w sumieniu, i pozwala zatrzymać, z tytułu posesyi faktycznej, prowizorycznej, legaty pozbawione formalności, aż do chwili urzędowego odjęcia posesyi przez trybunał, podczas gdy według zdania nowszych teologów siła niwecząca prawa wykonuje swój skutek *in foro interno* od chwili, gdy się ktoś do prawa świeckiego odwoła a jest pewność, że w testamencie brak wymaganych formalności.

Praktycznie oba te systemy nie różnią się prawie wcale, gdyż dochodzą do jednego rezultatu. Rzadko się zdarza, aby testament tak był z góry widocznie nieważny, aby nie poddawał żadnych poważnych wątpliwości, ztąd też każdy ma prawo czekać aż do wydania wyroku sądowego, który dopiero poczyna zobowięzywać w sumieniu.

To rozwiązanie ma tę korzyść, że się trzyma porówno zdala od skrajnych przesad: z pierwszą opinią zgadza się co do zasady o wa-

żności naturalnej testamentów i miarkuje rozumnie skuteczną interwencyą prawa; z drugą podtrzymuje zasadę obowiązku w sumieniu pozytywnych determinacyi prawa naturalnego przez prawo cywilne irrytujące, lecz ścieśnia w granicach, jakie sam prawodawca zamierzył zakreślić, wykonywanie jego prawa unieważnienia nawet *in foro interno.* Przyznaje wreszcie interwencyi prawa jego głębokie i konieczne znaczenie, nadając mu moc *propter praesumptionem periculi inter privatos*

Żadna z dwóch teoryi klasycznych nie może zadowolnić zupełnie; tak samo i system św. Alfonsa, który przepisuje postępowanie praktyczne, aby ze sprawy wyjść godnie i sumiennie. Teza ostatnia nowszych teologów zdaje się być ugruntowana w rozumie, w prawie i w dobrej teologii moralnej i spodziewać się można, że stanie się niebawem ogólną w nauczaniu.

Teoryą tę stosując praktycznie do naszego przypadku, rozstrzygamy:

a) Jeśli X, Y, Z znajdują się już w possesyi legatów zmarłego Piotra, mogą je spokojnie w sumieniu zatrzymać, mimo widocznej nieważności testamentu, aż do chwili, w której ich zwrotu naturalni spadkobiercy zażądają;

b) W tej chwili X, Y, Z nie czekając procesu, mają obowiązek sumienny restytuować: byłoby z ich strony niesprawiedliwością, gdyby dopuścili akcyą sądową w punkcie sprawiedliwości, który *in casu* mają obowiązek uważać za niezaprzeczony i niewątpliwy.

c) Jeśli zachodzi wątpliwość co do nieważności cywilnej testamentu, oczekiwać będą wypadku procesu i poddadzą się w sumieniu wyrokowi sądu.

d) Jeśli X, Y, Z nie są w possesyi legatów im przeznaczonych, mogą żądać od spadkobierców naturalnych, aby im te legaty wydali, a wtenczas:

1. Jeśli ci spadkobiercy, mimo widocznej nieważności testamentu, zgodzą się na to ze skrupułów sumienia i by wypełnić wiernie wolą zmarłego, i zrzeką się dochodzenia swych praw na drodze sądowej, mogą X, Y, Z legaty te odebrać i ich używać jako własność.

2. Jeśli zaś przeciwnie spadkobiercy ab intestato zechcą skorzystać z dobrodziejstwa akcyi legalnej w celu uznania nieważności testamentu, mogą to uczynić *tuta conscientia,* i od tej chwili, gdy tę wolą swą oznajmią, X, Y, Z winni ustąpić, zrzec się legatów przed procesem (rozumie się jeśli nieważność testamentu jest pewna i niewątpliwa);

3. Jeśli wreszcie zachodzi wątpliwość i proces wytoczony, spadkobiercy naturalni muszą się *in conscientia* stosować do wyroku sędziego.

e) Wreszcie byłoby to niesprawiedliwością w sumieniu, gdyby jedna z dwóch stron podstępem, kłamstwem lub innemi sztuczkami doprowadziła partyą przeciwną do tego, iżby się nie odwoływała do dobrodziejstwa prawa.

f) W żadnym przypadku po wyroku sądowym kompensacya tajna nie jest dozwolona.

Ta compensatio occulta może być tylko pochwalana i dozwalana przez tych, co przyjmują pierwszą opinią w całym jej radykalizmie. Ta opinia nie zdaje się być wcale probabilis według tego, cośmy już powiedzieli. A przedstawia się jeszcze mniej probabilis, po odpowiedzi danej w podobnej sprawie przez Św. Penitencyaryą 21 stycznia 1873 (*Acta s. Sedis* vol. VII p. 209). Na kwestyą: „An simplex conditio adjecta in chirographo de restitutione (pecuniae) non aliter facienda quam in sonante pecunia, vim suam amittat, etiam in foro conscientiae, per subsequentem legem civilem illam irritantem?“ odpowiedziała św. Kongregacya: „Regulariter affirmative, nisi peculiares obstent circumstantiae, super quibus recurrendum erit in casibus particularibus iisdem diligenter expositis.“ A więc tu wyraźnie św. Penitencyarya sprzeciwia się tym, co twierdzą, że prawo cywilne nie wdziera się aż do forum internum conscientiae. A więc dziś za żadną cenę nie wolno podtrzymywać teoryi Lessiusa i Moliny, wygłoszonej w pierwszej opinii.

Wreszcie wszyscy prawie autorowie zgadzają się na to, że wyrok sądowy rozstrzyga sprawę ostatecznie nawet w sumieniu i nie pozostawiają otworem żadnej drogi do tajnej kompenzacyi.

De absolutione casuum reservatorum.

Skutkiem dekretu św. Kongregacyi Inkwizycyi z 23 czerwca 1886 i objaśniających ten dekret rozporządzeń z 17 czerwca i 19 sierpnia 1891 r., zmieniły się tak bardzo normy obchodzenia się z tego rodzaju przypadkami, że warto sprawę tę w obszerniejszym artykule dokładnie przedstawić.

Wszyscy czytelnicy wiedzą, co jest casus reservatus, że to jest ograniczenie jurysdykcyi spowiedników przez przełożonych duchownych. Grzechem zastrzeżonym tedy jest ten, z którego zwyczajny spowiednik rozgrzeszyć nie może, gdyż przełożony jego duchowny nie dał mu do tego władzy. To zastrzeżenie jest papiezkie lub biskupie, według tego,

kto zastrzegł sobie rozgrzeszenie z grzechu: Papież czy Biskup. Wreszcie jeszcze i to wspomnieć należy, że to zastrzeżenie dotyka niekiedy samego tylko grzechu, niekiedy cenzury przywiązanej do grzechu.

W tym artykule zamierzamy głównie mówić o cenzurach zastrzeżonych Stolicy św., choć mimochodem potrącimy także o rezerwaty biskupie, wykluczamy zaś one dwa przypadki zastrzeżone Papieżowi bez cenzury, jeden przez Benedykta XIV w bulli *Sacramentum Poenitentiae* „qui sacerdotem innoxium impie calumniando, eum apud judices ecclesiasticos falso sollicitationis insimulat, vel sceleste procurat ut id ab aliis fiat“, drugi przez Klemensa VIII w bulli *Religiosae Congregationis*, w której zakazano rozgrzeszać, przed restytucyą tych, co odbierają prezenta od zakonników i zakonnic o ślubach uroczystych.

I. Kiedy zachodzi rezerwat? W pierwszym rzędzie winien spowiednik zbadać, czy rezerwat faktycznie istnieje. Ażeby grzech jaki był przedmiotem rezerwatu, musi być: a) grzechem śmiertelnym; gdzie tedy brak ważnej materyi lub zupełnego rozeznania i zezwolenia, nie ma rezerwatu; przełożeni nie mogą rezerwować grzechu powszedniego, który nie jest materia necessaria spowiedzi; b) grzech zastrzeżony musi być *peccatum externum*, a więc zewnętrznie w ten sposób jako ciężki grzech się przedstawiać, że ten czyn zewnętrzny jest wypływem ciężko grzesznego usposobienia wewnętrznego. Gdyby tedy czyn zewnętrzny sam w sobie był ciężko grzeszny, nie był jednak popełniony z zupełną rozwagą i zezwoleniem, nie mógłby być przedmiotem rezerwatu. c) Musi być pewny, niewątpliwy; wszelka wątpliwość poważna co do prawa lub faktu usuwa zastrzeżenie; wątpliwość, dotycząca istnienia cenzury lub jej zastosowania do przypadku danego, jest *dubium juris;* a *dubium facti*, gdy penitent jest w wątpliwości, czy popełnił rzeczywiście akt cenzurą zakazany. Gdyby np. przy procuratio abortus zachodziła wątpliwość, czy abortus nastąpił rzeczywiście skutkiem użycia jakiegoś środka, nie ma rezerwatu. d) Grzech musi być w swym rodzaju zupełnie popełniony (consummatum et perfectum in genere suo); tak tedy np. podług nauki św. Tomasza (lib. 6 n. 582), gdyby kazirodztwo było zastrzeżone, toby tylko w ścisłem znaczeniu słowa je brać należało, tj. wtedyby tylko grzech podpadał zastrzeżeniu, gdyby był popełniony z osobą pokrewną lub powinowatą, a nie z osobą duchowo pokrewną, i wtedy tylko, „si actus utriusque sit consummatus.“ Trzeba tu przedewszystkiem zważać na słowa, wypowiadające zastrzeżenie. Inny przykład: wielu Biskupów zastrzega sobie grzech zabójstwa; rana tedy ciężka nie podpada pod rezerwat, ani nawet rana śmiertelna, chyba

dopiero po nastąpionej skutkiem niej śmierci. Przeciwnie zaś Papież exkomunikuje pojedynkujących się, tych, którzy wyzywają do pojedynku i tych, którzy go przyjmują: odkąd nastąpiła prowokacya i przyjęcie, akt przez prawodawcę ściśle oznaczony nastąpił, spada cenzura, choćby nawet pojedynek nie przyszedł do skutku. e) Rezerwat nie dosięga *impuberes*, chyba żeby prawodawca inaczej był orzekł.

W ogóle dzielą się przypadki zastrzeżone na takie, które są zastrzeżone z cenzurą, lub bez niej. W pierwszym przypadku jest rezerwacya właściwie podwójną, rezerwat grzechu i cenzury; a ponieważ rezerwacya dotyka najprzód i przedewszystkiem cenzurę a dopiero pośrednio grzech, dla tego ze względu na papiezkie rezerwaty jest ogólnem zdaniem teologów, że z rezerwacyą cenzury upada i rezerwacya grzechu, i że co uniewinia od jednej, wyjmuje i od drugiej. Co się tyczy biskupich, z cenzurą połączonych przypadków zastrzeżonych, są autorowie różnego zdania; większa ich część utrzymuje, że przy biskupich przypadkach jest głównie grzech przedmiotem rezerwacyi, i że dla tego gdy ustanie cenzura, rezerwat grzechu trwa dalej. Drugie zdanie, które ustanawia dla przypadków biskupich tę samą normę prawną, jak przy papiezkich, ma, według orzeczenia D'Annibala, taką wewnętrzną i zewnętrzną probabilitas, że do niego bez wahania in praxi stosować się można, chyba żeby Biskup przeciwne zdanie w samej rezerwacyi wypowiedział.

Jeśli zaś grzech jako taki bez cenzury jest zastrzeżony, jak to ogólną jest praktyką z rezerwatami biskupiemi, jest zdanie ogólniejsze, że i tych rezerwat dotyka, którzy go nie znają, chociaż wielu teologów bronią probabilitas przeciwnego zdania. Jeśli rezerwatem jest tylko grzech bez cenzury, to stoi i upada rezerwat z grzechem; gdy grzech odpuszczony, nie ma do spełnienia żadnego innego obowiązku. Jeśli grzech zarazem z cenzurą jest zastrzeżony, to może być grzech odpuszczony, a mimo to ścisły obowiązek pozostaje stawić się przed przełożonym, który cenzurę nałożył.

Zauważyć jeszcze musimy, że Papież zastrzega cenzurę, czyli innemi słowy grzech jest zastrzeżony tylko *ratione censurae*. Ztąd każda przyczyna, która uniewinnia od cenzury, uniewinnia także od rezerwatu, a więc: 1) *timor gravis et injustus*; kto tedy popełnił akt zakazany pod karą cenzury tylko ze strachu ciężkiego, nie ściąga na siebie cenzury i rezerwatu; 2) *ignorantia invincibilis* albo nawet i vincibilis cenzury uniewinnia tak samo, jeśli tylko nie jest ignorantia *crassa* i *supina;* a nawet i ta uniewinnia, jeśli prawodawca wyraźnie nałożył cenzurę na tych, którzy działają z całą znajomością rzeczy

(*scientes*), lub z presumcyą (*praesumentes*) i z zuchwałością (*temere*). Jako przykład można tu przytoczyć cenzurę z konstytucyi *Apostolicae Sedis*, wyrzeczoną przeciw „*scienter* libros haereticorum haeresim propugnantes“ i cenzurę na „absolvere *praesumentes* absque debita facultate ab excommunicationibus Romano Pontifici speciali modo reservatis.“

Zasady te są absolutnie pewne i przyjęte przez wszystkich, gdy chodzi o cenzury zastrzeżone Stolicy św. Spowiednik może się ich trzymać bezpiecznie, gdy ma osądzić, czy zachodzi rezerwat, czy nie. Gdy nie ma rezerwatu, nic nie przeszkadza udzielić rozgrzeszenie penitentowi, jeśli tenże jest należycie usposobiony. Jeśli zaś zachodzi rezerwat, spowiednik winien pytać siebie, czy ma władzę rozgrzeszenia.

II. Kiedy może spowiednik rozgrzeszyć, nie mając do tego specyalnego upoważnienia i władzy?

1. Jedno jest pewnem: *in articulo mortis* nie ma rezerwatu i każdy kapłan może rozgrzeszyć od wszelkich grzechów i cenzur. Przez to słowo: *in articulo mortis*, rozumie się nie tylko sama chwila śmierci, lecz niebezpieczeństwo wielkie śmierci, jak definiują teolodzy. „Hoc mortis articulum seu periculum communiter interpretantur theologi de militibus qui praelium parant, de iis qui longam navigationem suscipiunt, qui periculoso morbo correpti sunt, vel de quibus probabiliter timetur ne in amentiam incidant; item de mulieribus in difficili partu; de captivis apud infideles detentis sine probabili spe libertatem recuperandi, aut sacerdotem debitis facultatibus munitum inveniendi“ (cfr. S. Alphons lib. VI n. 561. — Pennacchi, Comment. in Const. *Apost. Sedis* app. XV). Lecz jeśli penitent, rozgrzeszony w niebezpieczeństwie śmierci od cenzury zastrzeżonej Papieżowi *speciali modo*, powróci do zdrowia, ma obowiązek, pod karą popadnięcia napowrót w cenzurę, odnieść się do Stolicy św. lub do kapłana mającego do tego władzę z prośbą o rozgrzeszenie, o otrzymanie za to pokuty i potrzebnych wskazówek. Ten, kto otrzymał rozgrzeszenie od cenzury *simpliciter* zastrzeżonej, nie ma obowiązku po wyzdrowieniu zgłaszać się raz jeszcze o rozgrzeszenie.

Co do tego rozgrzeszenia in articulo mortis lub w wielkiem niebezpieczeństwie śmierci przytoczyć tu należy decyzye św. Inkwizycyi z 17 czerwca 1891 i 13 stycznia 1892, które brzmią: „Non sunt inquietandi qui tenent validam esse absolutionem in articulo mortis concessam a sacerdote non approbato, etiam quando facile advocari seu adesse potuisset sacerdos approbatus; nec qui tenent validam esse absolutionem in eodem articulo mortis concessam a peccatis reservatis sive simpliciter sive cum censura per sacerdotem non habentem juris-

dictionem in reservata, etiamsi advocari seu facile adesse potuisset sacerdos habens praedictam jurisdictionem.

2. Po za niebezpieczeństwem i chwilą śmierci jeden jeszcze jest przypadek, w którym spowiednicy mają władzę rozgrzeszenia, bez odnoszenia się do kogokolwiek. Jest to przypadek nagły, gwałtowny, który w taki sposób sformułowany jest w decyzyach Stolicy św.: „In casibus urgentioribus, in quibus *absolutio differri nequit absque periculo gravis scandali vel infamiae*, supra quo confessariorum conscientia oneratur.“ W tej ostateczności może spowiednik każdy rozgrzeszyć „positis ponendis et injunctis injungendis“, ze wszystkich cenzur,*) zastrzeżonych Stolicy św. To rozgrzeszenie dzieje się *directe*; lecz jeden warunek położony: aby penitent w ten sposób rozgrzeszony odniósł się „infra mensem“ do Stolicy św. albo do kapłana, posiadającego władzę rozgrzeszenia. Ten warunek nałożony został pod karą popadnięcia napowrót w cenzurę (Św. Inkw. 30 czerwca 1886; 17 czerwca i 19 sierpnia 1891).

Owoż to są dwa przypadki, w których każdy spowiednik ma z prawa władzę do rozgrzeszenia: articulus mortis i grożące niebezpieczeństwo zgorszenia lub zniesławienia. Innych przypadków nie ma. Aż do lat ostatnich uczyli teologowie jednozgodnie, że jeśli penitentowi jest niemożebnem, czy to na zawsze, czy w czasie dłuższym udać się do Rzymu, może Biskup a nawet zwyczajny ksiądz rozgrzeszyć „pro duratione impedimenti.“ Tej opinii obecnie trzymać się nie można. Stolica św. oświadczyła, że jest niepewna, i że po za przypadkami przytoczonemi i wyłożonemi powyżej, należy zawsze odnosić się do Kardynała wielkiego Penitencyarza, przynajmniej listownie, lub do kapłana, który ma do tego rozgrzeszenia indult od Stolicy św. (Św. Inkw. 30 czerwca 1886).

III. U kogo ma się starać spowiednik o tę władzę specyalną, gdy jej potrzebuje? Jasnem, że może się odnieść zawsze do Stolicy św., do Kardynała wielkiego Penitencyarza, który jest zwykłym organem Papieża we wszystkich materyach, dotyczących *forum internum*. Czy może odnieść się niekiedy do swego Biskupa Ordynaryusza? Owoż tę kwestyą rozbierzemy.

Rozróżnić trzeba władzę, którą Biskup ma z prawa, od władzy, którą otrzymuje przez indulty.

1. Władze, jakie przysługują Biskupowi z prawa.

---

*) Żadnej podobnej władzy nie udzielono na przypadki zastrzeżone Stolicy św. bez cenzury; w takich przypadkach nie ma innego sposobu, tylko rozgrzeszenie *indirecte*.

Od czasu wydania konstytucyi *Apostolicae Sedis* pewnem jest, że Biskup nie ma z prawa żadnej władzy nad cenzurami zastrzeżonemi *speciali modo*. Przedtem była opinia, która mu przyznawała (niesłusznie) władzę rozgrzeszania od wszystkich przypadków rezerwowanych Stolicy św., nawet od przypadków zawartych w Bulli *In coena Domini*, jeśli były tajne. Konstytucya *Apost. Sed.* nie pozostawia pod tym względem żadnej wątpliwości. Ordynaryusze nie mają żadnej władzy rozgrzeszania od cenzur zastrzeżonych *speciali modo*, gdy są tajne.

Inaczej ma się rzecz z cenzurami *simpliciter* zastrzeżonemi. Konstytucya *Apost. Sed.* zachowuje dla Ordynaryuszów prawo, przyznane im przez Sobór Tryd., rozgrzeszania ich, jeśli przypadek jest tajny. Władzę tę, jak się wyraża Sobór, mogą wykonywać „per se ipsos vel per vicarium specialiter delegatum", lecz to rozgrzeszenie jest tylko ważne in foro conscientiae. Autorowie przyznają ogólnie ordynaryuszowi władzę delegowania do tego rozgrzeszenia każdego kapłana, którego uznają za odpowiedniego i to „sive ad unum sive ad omnes casus"; lecz nie chcą, aby ta delegacya udzielana bywała „omnibus in communi, sed singulis personis expressa nominatim hac facultate" (Marc n. 1280).

2. Władze udzielane Biskupom na mocy indultów.

a) Na pierwszem miejscu wspominamy formularze Propagandy, które udzielają Ordynaryuszom władzę rozgrzeszania, lecz tylko in foro interno, od herezyi, apostazyi i schizmy,[1] a pro foro externo także od wszystkich innych cenzur zastrzeżonych Stolicy św. w konstytucyi *Apost. Sed.*, z wyjątkiem exkomuniki *ob absolutionem complicis in peccato turpi.*[2]

b) Następują Quinquennalia Penitencyaryi o tyle ważniejsze, że władze, jakie nadają, mogą być delegowane wszystkim spowiednikom, w specyalnych przypadkach kanonikowi Penitencyarzowi, dziekanom na zawsze, a „ad tempus" pewnym spowiednikom, gdy Biskup uzna to za stosowne. Wikaryusze jeneralni mają władzę indultu i mogą także subdelegować, lecz tylko w przypadkach pojedyńczych.

---

[1]) Indult tak jest wyrażony: „Absolvendi ab haeresi et apostasia a fide et a schismate quoscumque etiam ecclesiasticos tum saeculares quam regulares; non tamen eos qui ex locis fuerint ubi sanctum Officium exercetur, nisi in locis missionum in quibus impune grassantur haereses deliquerint; nec illos qui judicialiter abjuraverint, nisi isti nati sint ubi impune grassantur haereses, et post judicialem abjurationem illuc reversi in haeresim fuerint relapsi; et hos in foro conscientiae tantum."

[2]) Biskupi mogą otrzymać na ten przypadek indult specyalny.

Ten indult zawiera różne facultates, a mianowicie władzę rozgrzeszenia od exkomunik ściągniętych „ob manus violentas in clericos et regulares, ob duellum, ob haeresim externam, ob lectionem et retentionem librorum prohibitorum, ob adhaesionem sectis vetitis“, i wskazuje przy każdym pojedyńczym przypadku, jakie warunki mają być nałożone. Z wyjątkiem Biskupa i wikaryuszy jeneralnych, wszyscy ci, którzy z władz tego indultu korzystają, powinni pod karą nieważności czynić to „in actu sacramentalis confessionis tantum.“

Nadto wszystkie władze udzielone są ważne „pro foro conscientiae tantum.“ Ponieważ to wyrażenie już kilkakrotnie powtórzyliśmy, tłomaczymy je, że ten, kto jest rozgrzeszony „pro foro conscientiae“, jest rozgrzeszony prawdziwie, lecz to rozgrzeszenie nie ma znaczenia in foro externo. Biskup mógłby go zawsze ścigać za występek, oświadczyć, że jest związany cenzurą i karać go. Lecz Biskup może mu także okazać miłosierdzie, powstrzymać się od sądzenia go i karania, gdyż jest faktycznie rozgrzeszony.

Także, gdy facultas do rozgrzeszenia udzielona została tylko „pro foro conscientiae“, nie trzeba konkludować, że jest ograniczona do przypadków tajnych; penitent, którego grzech jest notoryczny, może niekiedy być rozgrzeszony tylko pro foro conscientiae, i korzystać z tej absolucyi, póki go Ordynaryusz nie zawezwie przed swój trybunał. Wykazuje się też to z samego indultu, gdyż przy niektórych cenzurach powyżej wspomnianych, pozwala rozgrzeszyć „dummodo casus ad forum externum“, albo co to samo znaczy „ad forum Ordinarii non sit deductus.“

IV. W jaki sposób pisze się prośbę o władze specyalne?

Wiemy tedy, kto może dać spowiednikowi władze, których nie posiada; chodzi teraz o objaśnienie, kto i w jaki sposób należy o nie prosić.

Nic nie przeszkadza temu, aby sam winny podał wniosek do Stolicy św.; lecz po największej części ludzie nie umieją takiej supliki napisać, ani wyrazić jasno, o co chodzi, i dla tego najlepiej, że spowiednik sam podejmie ten trud. Zaznaczyć jednak trzeba, że niektórzy winni mogą być zniewoleni do napisania petycyi i nie powini się tego obawiać, jeśli są do tego zdolni; taki przypadek zajść może, gdy spowiednik, który od nich odebrał wyznanie w czasie np. missyi, rekolekcyi itd. wyjechał, a trudno im zwrócić się z temże wyznaniem raz jeszcze do innego spowiednika.

Supplika winna być napisana ile możności krótko i zwięźle; wy-

razić powinna, o jaką exkomunikę chodzi, czy przypadek jest publiczny czy tajny; czy penitent nie był jeszcze rozgrzeszony, czy też był rozgrzeszony w niebezpieczeństwie śmierci, lub też z powodu gwałtownego niebezpieczeństwa zgorszenia lub zniesławienia. Jeśli przypadek jest tajny, nie wolno podawać imienia i nazwiska ani zamieszkania winnego: oznacza się je albo zmyślonemi nazwami albo literami. Formularz następny można łatwo zastosować do wszystkich przypadków:

Eminentissime ac Reverendissime Domine,

Titius incidit in excommunicationem occultam latam in scienter legendos libros haereticos haeresim propugnantes (lub: in haereticos, duellantes, nomen dantes sectis vetitis etc.); facti poenitens, per me infrascriptum confessarium ad Eminentiam Vestram recurrit pro opportuno remedio (albo: Titius occulte incidit in excommunicationem latam in...; a me infrascripto absolutus in mortis articulo, nunc convaluit, et facti poenitens per me ad Eminentiam Vestram; albo jeszcze: a me infrascripto confessario absolutus propter urgens scandali vel infamiae periculum per me ad Eminentiam Vestram... etc.).

Dignetur Eminentia Vestra ad me dirigere ut sequitur (Spowiednik poda tu swój adres).

Interea cum sacrae purpurae osculo me profiteor

Eminentiae Vestrae Reverendissimae

N. die...

Humillimum atque obsequentissimum servum

N. (Popis).

Spowiednik podpisuje list, kładzie go w kopertę, pieczętuje lakiem i adresuje: *Eminentissimus Cardinalis Magnus Poenitentiarius. Romae* (*Italia*).

Może także spowiednik użyć pośrednictwa kancelaryi biskupiej w swej dyecezyi, aby przesłała list jego do Rzymu i otrzymała dla niego ztamtąd odpowiedź; zmienia tedy drugi ustęp i pisze:

Dignetur Eminentia Vestrum responsum ad me dirigere mediante agente curiae episcopalis N... in Urbe.

List tedy zapieczętowany lakiem przesyła się do konsystorza w drugiej kopercie i doniesie się, pod jakim adresem ma być przesłana odpowiedź.

V. Jak spowiednik ma zużyć nadaną mu władzę? Odpowiedź z Rzymu adresowana jest zwyczajnie: *Confessario ex approbatis ab Ordinario loci, ab oratore electo vel eligendo;* penitent może wybrać spowiednika; żadnego mu się nie narzuca, ani nawet tego, który pisał za niego do Penitencyaryi; spowiednika mającego approbatę do

słuchania spowiedzi od Ordynaryusza loci, w którego dyecezyi spowiedź ta się odbędzie; gdyby obrany spowiednik nie posiadał tej approbaty, musi o nią prosić.

Spowiednik otwiera reskrypt; gdyby zaś spowiednik, otworzywszy reskrypt a nawet rozpocząwszy już jego egzekucyą, nie mógł lub nie chciał dla choroby, wyjazdu itp. skorzystać z władzy mu udzielonej, nic nie przeszkadza, aby penitent odebrał ten reskrypt i wręczył go innemu kapłanowi.

Nadto winien spowiednik pamiętać, że jest delegowany jako spowiednik, a ztąd winien wykonać nadaną mu władzę w trybunale pokuty i w samym akcie spowiedzi winnego. Ordynaryusze sami tylko bywają upoważnieni do rozgrzeszania z cenzur po za spowiedzią.

Spowiednik winien odczytać uważnie swój reskrypt, aby wykonać wszystkie warunki z największą dokładnością. Klauzule podane w ablatywie absolutnym są zwykle nakazane pod karą nieważności. Niepodobna nam tu wymienić wszelkich specyalnych klauzul przy każdym przypadku zastrzeżonym, lecz niektóre z nich ogólne znajdują się we wszystkich reskryptach. Są one następujące:

Si ita est. Ta klauzula zobowiązuje spowiednika do wywiedzenia się o prawdzie wniosku zawartego w reskrypcie, nie dla ważności absolucyi (jest ona ważna nawet bez dochodzenia, jeśli wniosek zawierał prawdę), lecz dla ubezpieczenia swego sumienia, gdyż nie może działać bez skontrolowania wniosku przesłanego do Stolicy św. Jeśli spowiednik wykonujący reskrypt jest ten sam, co zredagował suplikę, wie już z góry wszystko, co wiedzieć powinien. Nadto ponieważ chodzi o przypadek, który jest i powinien pozostać tajny, wszystko odbywa się pomiędzy penitentem i spowiednikiem; nie ma tam świadków do wypytywania, ani przysięgi penitenta do żądania; spowiednik ogranicza się na upomnieniu penitenta, aby odpowiadał szczerze, i wierzy jego zeznaniom.

Injuncta... poenitentia. Klauzula podana jest w ablatiwie absolutnem, i dla tego nakazana jest pod karą nieważności. Dość często reskrypt mówi: *injuncta gravi* (lub *congrua*) *poenitentia salutari*; niekiedy dodaje: cum frequentia *Sacramentorum*; jednem słowem ta klauzula zawsze jest podana, lecz zmienia się według przypadku. Trzeba tedy dobrze rozważyć wyrażenia reskryptu i do nich się jak najściślej zastosować, usiłując nie przekraczać go ani w łagodności, ani w surowości i licząc się z ciężkością grzechu popełnionego, położeniem, wiekiem, płcią i dyspozycyą penitenta. Spowiednik nie może, nie mając do tego upoważnienia, czynić zmian istotnych w pokucie, przeznaczonej przez Stolicę św.

Injunctis de jure injungendis. Ta klauzula ma przypomnieć spowiednikowi, że nałożyć winien penitentowi obowiązki, które według prawa i teologii moralnej mogą go zobowięzywać, np. obowiązek naprawienia zgorszenia lub wynagrodzenia krzywdy wyrządzonej bliźniemu, usunięcia okazyi najbliższej, pojednania się itd. Gdy chodzi o rozgrzeszenie z exkomuniki *in foro externo,* prawo domaga się, aby winny złożył przysięgę, iż spełni wszystkie warunki, jakie mu zostały nałożone i nie popełni już po raz drugi grzechu, który ściągnął na niego exkomunikę. Św. Alfons uczy (lib. VII n. 129), że spowiednik winien żądać tej przysięgi; inni autorowie poważni twierdzą, że proste przyrzeczenie wystarczy, gdy chodzi o *forum internum*; w praktyce można się trzymać tej drugiej opinii.

Nakoniec reskrypt daje spowiednikowi władzę rozgrzeszenia z występków podanych w suplice i cenzur ściągniętych przez te występki: „a censuris et poenis... *ob praemissa* incursis." Nie idzie dalej, nie przewiduje cenzur, w które penitent mógł był popaść z innych powodów, i nie daje żadnej innej władzy pod tym względem.

Lecz facultas rozgrzeszenia, dana w reskrypcie, istnieje, choćby rezerwat jaki biskupi dosięgał także ten grzech lub cenzura w dyecezyi.

Uwagę jeszcze zwrócić należy na słowo: „*hac vice* absolvas." Jeśli suplikant raz rozgrzeszony popadnie znowu w cenzura, nie może być ponownie rozgrzeszony na mocy tego samego reskryptu.

Co do formuły rozgrzeszenia wystarcza zupełnie formuła sakramentalnego rozgrzeszenia. Zresztą można użyć następującej formuły: Auctoritate Apostolica mihi commissa, absolvo te a vinculo excommunicationis in quam incurristi propter... et restituo te communioni et unitati fidelium, et sacrosanctis Ecclesiae Sacramentis. In nomine Patris † etc.

Uwagi i wskazówki pastoralne.

Z kazuistyki pastoralnej o małżeństwie.

1. Moce burzące i dopomagające im w burzeniu podstaw społecznych, zastępy niedowiarków, ateuszów, liberałów i socyalistów, pracują niezmordowanie i nieustannie nad zdechrystyanizowaniem społeczeństwa i wytężyły przedewszystkiem wszelkie usiłowania przeciw odarciu z chrześciańskiego charakteru rodziny i małżeństwa, tych podstaw i źródeł

życiowych społeczeństwa. Do urzeczywistnienia tego celu służyć im musi przedewszystkiem zaprzeczenie wszelkiego nadprzyrodzonego charakteru małżeństwa, aby zamiast tego tak w nauce jak i praktyce jedyne znaczenie miały układy świeckie, które jak dobrowolnie zawarte tak też dobrowolnie rozwięzywane byćby mogły według przepisów prawodawstwa świeckiego. Pierwszym tedy obowiązkiem, jaki nakłada na kapłanów troska o utrzymanie świętości Małżeństwa w chrześciańskim ludzie, jest gruntowne pouczanie parafian o objawionych prawdach boskich: o istocie, sakramentalności i nierozwiązalności małżeństwa. Te prawdy zasadnicze o świętym stanie małżeńskim nie powinny być także w szkole w nauce religii pomijane, lecz w dojrzalszą młodzież szkólną, z należytą roztropnością i świętą powagą wpajane. Obszerniej zaś nauka o tym Sakramencie, o jego świętości, obowiązkach i znaczeniu dla moralno-religijnego i socyalnego życia winna być wykładana dojrzalszej młodzieży w naukach katechizmowych kościelnych i w wykładach o obowiązkach stanu, aby podawać wskazówki stosowne do wyboru stanu w uległości dla woli Bożej i w celu uświęcenia się i zbawienia.

2. Więcej niż kiedykolwiek w czasach obecnych jest potrzeba pouczać od czasu do czasu chrześć. lud o ważniejszych punktach kościelnego prawodawstwa małżeńskiego i jego motywach, i na to kłaść przycisk, że tylko Kościół jure divino jest upoważniony do ustanawiania warunków, na mocy których konsens małżeński ważne małżeństwo chrześć. sprawuje (Trid. Sess. XXIV can. 34. Pius VI Const. *Auctorem fidei*. Pius IX Syllab. err. n. 68—71). Co się tyczy państwowego prawodawstwa małżeńskiego usilnie zaznaczać należy w naukach ludowych, że ono tylko ustanawia warunki do uznania obywatelskiego małżeństwa u państwowych władz; lecz choć te warunki wszystkie spełnione będą, to w obec Boga i sumienia tak długo nie istnieje małżeństwo, dopóki się nie spełni prawa boskiego i kościelnego, od których przestrzegania Bóg i Kościół ważność chrześć. małżeństwa zależną uczynił. Strzedz się jednak przy tem należy, aby praw państwowych nie poddawać publicznej i nieroztropnej krytyce. Wystarczy ludowi wyjaśnić, że państwo swem prawodawstwem tylko tak daleko uregulować może i chce zawieranie małżeństw, jak daleko to uważa za potrzebne i pożyteczne dla czysto doczesnego dobra rodzin, że zaś przy osądzeniu, o ile małżeństwo jest moralnie dozwolone, jego prawne stanowisko przed Bogiem, obowiązki i prawa, jakie nakłada w sumieniu, tylko boskie i kościelne prawo określać może.

Dokładna znajomość świętości małżeństwa i jego wielkich i wa-

żnych obowiązków na podstawie dobrych wiadomości religijnych, w połączeniu z pobożnem i moralnem życiem, jest najpewniejszą obroną katolickiego ludu przeciw antysocyalnym dążnościom nowoczesnego antychrześciaństwa. Katolicy, zadowalniający się samem małżeństwem cywilnem, albo rozbrat wzięli z wiarą i życiem kościelnem, albo moralnie tak głęboko upadli, że wiara na ich życie żadnego nie ma wpływu.

3. Bardzo ważną jest dalej rzeczą, zwracać wiernym przy każdej nadarzającej się stosownej sposobności uwagę na to, że we wszystkich kwestyach, do małżeństwa się odnoszących, w pierwszym rzędzie Kościoła słuchać należy i upewnić się, czy krok zamierzony może być zrobiony w zgodzie z jego prawami. Zbyt często sprawa małżeńska reguluje się najprzód z władzą cywilną, a dopiero potem stawia się Kościołowi żądanie, aby się stosował do osiągniętych tamże rezultatów, choć się to jego prawom jak najmocniej sprzeciwia. Każdy proboszcz powinien na to nastawać, o ile to możebnem, aby wszelkie sponsalia najprzód jemu były donoszone, a dopiero, gdy się pokaże, że żadna kościelna przeszkoda nie zawadza, urzędowi stanu cywilnego. Raz po raz mianowicie w większych miastach, gdy się już skończył czas wywieszenia zapowiedzi na tablicy w urzędzie cywilnym, przychodzą oblubieńcy do proboszcza z prośbą, aby ich dyspensował od zapowiedzi kościelnych i zaraz ślub im dał. Takie postępowanie zdradza nie tylko lekceważenie kościelnej powagi i jest objawem religijnego indyferentyzmu i obojętności dla nauki i prawa Kościoła, lecz nadto pozbawia pasterza dusz możności udzielenia nupturyentom tak bardzo im potrzebnych wskazówek i upomnień, aby przy jednym z najważniejszych i w skutkach najdonioślejszym kroku swego życia tylko wyższemi, Chrześcianina godnemi i dla nich zbawiennemi pobudkami się kierowali.

4. Coraz bardziej rozszerza się praktyka wymuszania na Kościele dyspens w razie zachodzących przeszkód małżeńskich. Wszystko przygotowuje się do ślubu cywilnego, aby stworzyć moralną konieczność zawarcia małżeństwa, a wtedy oświadcza się proboszczowi, że jeśli nie otrzymają ślubu kościelnego, zadowolnią się cywilnym. Jeśli w istocie obawiać się można, że ta groźba spełniona będzie, toć w tem leży dla Kościoła powód do dyspensowania, w celu uniknięcia publicznego zgorszenia i wielkich niebezpieczeństw dla dusz. Instructio S. C. de Prop. Fide de die 9 maji 1877 przytacza pod nr. 13 jako powód do dyspensy: „periculum matrimonii civilis“ i Stolica św. udziela dla tego dyspensę nawet w bliższych stopniach, a gdy już ślub cywilny został zawarty i nie ma widoków, aby go rozerwać można, daje nawet dyspensę, której w innych razach z trudnością tylko udziela, jak np. in disparitate cultus.

W każdym razie jest to ciężki grzech świadomie i umyślnie do takich powodów doprowadzać i w ten sposób na Kościele dyspensę wymuszać.

5. Największem złem, jakie nowoczesne prawodawstwo małżeńskie wywołać może i doprowadzić do religijnej obojętności albo też do wrogiego dla Kościoła usposobienia, jest zupełne pominięcie Kościoła, czy to przy zawarciu małżeństwa, czy też przy rozwodach.

Co się tyczy pierwszego, to wszędzie tam, gdzie obowiązkowe małżeństwa cywilne są zaprowadzone, jest dla nupturyentów koniecznością nieuniknioną, poddania się temu prawu, gdyż inaczej — pomijając już kary, na jakieby się naraził kapłan, któryby dał ślub kościelny, nie oglądając się na cywilny — związku ich małż. państwo nie uzna, przez co tracą wszelkie prawa obywatelskie małżonków, ich dzieci są illegitimi i wszelkie ztąd szkody obywatelskie ponosićby musiały. Lecz nie wolno im też przy ślubie cywilnym nic innego zamierzać, jedno zabezpieczenie skutków obywatelskich małżeństwa dla siebie i dzieci, i dla tego stanowczą mieć wolą, natychmiast potem chrześć. związek małżeński zawrzeć w kościele i nie uważać się wprzódy za małżonków ani też praw małżeńskich sobie przywłaszczać. Jasnem ztąd, jak ważnem jest, aby proboszcz całego swego wpływu na to używał, iżby ślub cywilny zawsze bezpośrednio przed ślubem kościelnym się odbywał, ile możności tego samego dnia.

6. Cóż sądzić o małżeństwach, które tylko cywilnie zawarte zostały? W każdym razie osoby odnośne popełniły ciężki grzech, gdyż clandestinum matrimonium nawet tam, gdzie jest ważne, surowo jest zakazane. Co się tyczy jego ważności, jeśli żadna inna przeszkoda nie stoi w drodze, to w miejscach nietrydenckich, w których obie strony albo przynajmniej jedna w tym czasie posiadała domicilium lub quasi domicilium, i konsensem swym chcieli rzeczywiste, przed Bogiem i w sumieniu prawnie istniejące małżeństwo zawrzeć, jest ono ważne. Gdy zachodzi wątpliwość, czy małżonkowie cywilni w tej myśli konsens swój wypowiedzieli, czy też tylko przepisom prawa świeckiego zadość uczynić chcieli, należy presumować pierwsze przynajmniej w okolicach, w których lud o ważności tajnych małżeństw ma wiadomość. Tak np. S. C. Inqu. 6 września 1876 dla naszej archidyecezyi (Gniezn.-Pozn.) rozstrzygnęła, że u nas mieszane małż. cywilnie zawarte są ważne. W rzadkich to jednak pewnie dzieje się wypadkach, gdyż mało kto u nas z ludu o tem wie i nikt pewnie nie idzie do urzędu cywilnego z zamiarem zawarcia rzeczywistego małżeństwa. I dla tego sądzimy, że dla braku tej świa-

domości i woli małżeństwa mieszane, u nas tylko cywilnie zawarte, są nieważne. — Na miejscach trydenckich małżeństwo wyłącznie cywilnie zawarte jest zawsze nieważne.

Ponieważ z tego, co się powyżej powiedziało, wynika, że, jeśli są także małżeństwa cywilne, które zarazem są sakramentalnemi małżeństwami, to i małżeństwa tylko cywilnie zawarte nie mogą się według swego widzimisię rozłączać i w nowe wchodzić związki. I one najprzód starać się powinny o decyzyą władz kościelnych co do ważności swego małżeństwa.

7. Zachodzą także przypadki, że jeden nupturyent drugiemu przyrzeka, iż po cywilnem małżeństwie wezmą ślub kościelny, potem zaś oświadcza, że mu wystarcza pierwszy ślub a z kościołem nie chce mieć nic do czynienia. W takich przypadkach nie został nawet naturalno-prawny ważny konsens udzielony, gdyż kontrahent wierzący swoje zezwolenie na małżeństwo dał tylko pod warunkiem, że małżeństwo w kościele będzie zawarte. Lecz niemieckie prawodawstwo małżeńskie nie daje żadnego prawa do skargi o kościelny ślub i zobowiązuje stronę w sumieniu swem głęboko zranioną, do pożycia małżeńskiego z drugą stroną. Jakżeż taka osoba ze sumieniem swem da radę?

Na miejscach nietrydenckich może przez prywatnie udzielony konsens małżeństwo swe uczynić ważnem, a zaniedbanie kościelnego ślubu nie może być poczytane za przestępstwo prawa, gdyż wymuszone na niej było.

Na miejscach trydenckich dopomaga na prośbę Biskupa Stolica św., jeśli ważne do tego są powody, i wszelkie sposoby doprowadzenia do kościelnego ślubu spełzły na niczem, przez *sanatio in radice* (S. Poenit. 12 aug. 1882). To samo odnosi się do małżeństw, w których obie strony zgodziły się z góry tylko na ślub cywilny, a jedna z nich później, poznawszy występek i żałując zań, chciałaby zawrzeć ślub kościelny, lecz druga strona stanowczo się opiera. Przypuszczać zawsze należy, że przynajmniej jedna strona zawierała cywilne małżeństwo z wolą zawarcia rzeczywistego małżeństwa i z przekonaniem, że do tego wystarcza ślub cywilny. „Ut verus matrimonialis consensus datus fuerit,... conjunctio speciem matrimonii habuerit, et non fuerit manifesto fornicaria“, żąda Marc *Instit. Mor. Alph.* nr. 2086 jako najistotniejszy warunek tej *sanatio in radice.* Wprost o małżeństwie cywilnem mówi ten autor nr. 2091: „Matrimonium civile, tametsi matrimonii natura careat, ejusdem tamen quamdam speciem et externam formam praesefert; unde si verus adfuerit consensus matrimonialis (tj. zamiar zawarcia rzeczywistego małżeństwa i przekonanie, że akt cywilny do tego wystarcza),

choć dla kościelnych praw to nie wystarcza, „potest validitatem per sanationem in radice assequi.“ Conf. także Zitelli *de disp. matr.* II 7.

Ponieważ małżeństwo cywilne ma na sobie przynajmniej pozór małżeństwa i może być zawarte, gdy jest przekonanie, że to prawdziwe małżeństwo, dla tego kościelne prawodawstwo karne uważa je jako *attentatio matrimonii*, które, gdy per copulam consummatum est, dla osób ważnie poślubionych, których małżonek jeszcze jest przy życiu, pociąga za sobą impedimentum criminis.

Natomiast nie wypływa pod żadnym warunkiem w trydenckich miejscowościach z małżeństwa cywilnego impedimentum publicae honestatis (S. C. Inqu. 17 martii 1879).

8. Jak zawieranie małżeństw, tak i rozwody wymagają wielkiej baczności i uwagi pasterzy dusz wobec prawa cywilnego. Nie rzadko pewnie się to zdarza, że katolicy z pominięciem duchownych sądów, wytaczają procesy przed sądami świeckiemi o uznanie nieważności swych małżeństw a jeszcze więcej w sprawach separacyjnych. Takim osobom należy natychmiast wyjaśnić, że jest artykułem wiary, którego bez narażenia się na herezyą odrzucać nie można i przeciw któremu działać nie można bez ciężkiej odpowiedzialności, że wszystkie spory małżeńskie (causae matrimoniales) według boskiego prawa przed forum kościoła należą i tylko jego wyrok jest prawnie i w sumieniu zobowiązujący (Trid. Sess. XXIV can. 12).

Wyrok sądów świeckich nie uprawnia żadnego chrześć. małżonka do opuszczenia drugiego i rozłączenie się jedynie na podstawie tego wyroku jest dla chrześć. małżonków tak samo grzechem ciężkim, jak gdyby się samowolnie rozeszli; w jednym tylko razie nie byłby to grzech śmiertelny, gdyby natychmiastowe rozłączenie było konieczne z powodu grożącego niebezpieczeństwa poniesienia ciężkiej szkody na zdrowiu, życiu lub zbawieniu duszy. Tego rodzaju moralnie konieczne opuszczenie małżonka musi być natychmiast doniesione władzy kościelnej z prośbą o pozwolenie na separacyą. Małżonkowie, którzy się samowolnie rozchodzą, rozumie się tak długo rozgrzeszenia otrzymać nie mogą, dopóki sprawy swojej nie przedłożą sądowi duchownemu. Żaden proboszcz nie ma prawa rozstrzygać w tych sprawach — a zdarza się to niestety dość często. Jeśli ktoś z nieznajomości swego obowiązku separacyą u sądu świeckiego przeprowadził i przewidywać można, że nie posłucha upomnienia, aby sprawę swą wytoczył przed sądem duchownym, pozostawić go można in bona fide.

9. Rozłączenie małżeństwa jest w każdym razie opłakania godnem źródłem niebezpieczeństw dla doczesnego i wiecznego życia tak dla

małżonków jak dla dzieci. Bez ciężkiego grzechu nie może dla tego żaden małżonek starać się o to, chyba że się to stało moralną koniecznością. Tym więcej jest nakazanem, aby wszelkie spory małżeńskie przedkładać władzy duchownej do rozstrzygnięcia, która zobowiązana i więcej aniżeli każda inna zdolna jest cały swój wpływ skutecznie wywrzeć na pojednanie stron. Na rozłączenie wtedy tylko zdecydować się można, gdy wspólne pożycie nie jest już dalej możebne, gdy jeden małżonek wystawiony jest na ustawiczne szkody przez winę drugiego. Łatwość, z jaką się otrzymują w sądach świeckich zgubne rozwody, tym więcej pobudzać powinny pasterzy dusz, aby nie przyglądali się obojętnie temu, jak parafianie swoje spory przed sądami cywilnemi wytaczają, nie pytając się o władzę duchowną. W takich przypadkach tak samo jak przy samowolnem rozłączeniu winni „opportune et importune" głos podnosić w obronie wymagań boskich i kościelnych praw, a jeśli nie znajdą posłuchania, są w sumieniu ściśle obowiązani małżonkom rozwiedzionym tak długo nie dać rozgrzeszenia, aż sprawy swojej nie wytoczą przed sąd duchowny.

10. Szczególniej ma pasterz dusz czuwać, ostrzegać i kierować sprawą, gdy kłótnie małżeńskie powstają z powodu cudzołóztwa jednego z małżonków. W tego rodzaju przypadkach wszystkie siły wytężyć trzeba, aby winnego doprowadzić do poprawy, niewinnego spowodować do przebaczenia i pojednania, jeśli tenże poprawić się chce. Jeśli ciężko pokrzywdzonego małżonka nie można odwieść od zamiaru stanowczego wytoczenia procesu o rozwód, trzeba mu bez ogródki oświadczyć, że bez ciężkiego grzechu nie może przed sąd świecki skargi swej zanosić, dopóki jej nie wytoczy przed sądem duchownym i przez tenże sąd nie zostanie zawezwanym do udowodnienia cudzołóztwa popełnionego przez małżonka. Jeśli skarga ta przez sąd duchowny a limine odrzucona zostanie, że w twierdzeniach skargi nic nie zawarte, coby według kanonów było dostatecznym powodem separacyi, nie wolno mu także skargi wytaczać przed sądem świeckim, i to już z powyżej przytoczonego powodu, że sam prawno-cywilny wyrok separacyjny nigdy w sumieniu nie daje prawa do separacyi; a następnie jeszcze szczególniej dla tego, że podług § 77 „des Reichsgesetzes" z 6 lutego 1875 r., gdy sąd świecki odpowiednio do skargi wydaje wyrok rozwodowy, rozumieć go się należy jako rozwiązanie związku małżeńskiego, na co się żaden chrześcianin bez ciężkiego grzechu zgodzić nie może. Jeśli zaś Kościół skargę przyjął i rozporządził dochodzenie sądowe, tedy wytoczenie skargi także przed sądem świeckim nie ma innego znaczenia, jak w razie pomyślnego wyroku sądu duchownego co do

separacyi a thoro et mensa, pozyskać także u sądu świeckiego obywatelskie skutki rozłączenia małż. mianowicie w sprawach majątkowych, do których tylko sąd świecki jest obecnie kompetentny. Żaden katolik wytaczając sprawę małż. przed sądem świeckim, nie może mieć innego zamiaru, jak uregulowanie spraw majątkowych, i dla tego podstawą procesu może być tylko już wydany albo mający być wydany pomyślny wyrok kościelnego sądu. Żaden katolicki urzędnik nie może w innej myśli wyroku wydawać (S. C. Inqu. 19 dec. 1860; 3 apr. 1877; 24 sept. 1887; surowszy jeszcze jest dekret z 27 maja 1886). Mogą zresztą zachodzić okoliczności szczególniejsze, które nakazują natychmiastowe podanie skargi do sądu świeckiego. Może być skarga podjęta także i wtedy, gdy według położenia rzeczy wyrok rozwodowy ze strony sądu kościelnego wydaje się być prawdopodobnym i skarżąca strona także przed tym sądem skargę niezwłocznie wytoczyć zamierza.

11. Kościół uznaje za dozwolone dożywotnie rozłączenie, lecz tylko od stołu i łoża, jedynie z powodu dobrowolnego, materyalnego i formalnego, dokonanego zupełnie cudzołóztwa (do czego też zaliczać należy copula consummata sodomitica et bestialis), gdyż uważa że to jest uzasadnione w prawie boskiem, ogłoszonem u Mat. 5, 32 i 19, 9. Przypuszczać trzeba, że co do dokonanego grzesznego czynu przynajmniej moralna pewność istnieje, jaka się wykazuje z bardzo wyraźnych indicyów. Jeśli cudzołóztwo jednego z małżonków jest notoryczne, drugi małżonek ma prawo rozłączyć się z nim przed wszelkim sądowym wyrokiem. Według dobrze uzasadnionej opinii niewinna strona jest do tego upoważniona nawet wtedy, gdy cudzołóztwo utrzymane jest w tajemnicy, lecz ona zupełną ma o tem pewność, jeśli to tylko stać się może bez wielkiego zgorszenia i sędzia in foro externo nie nakaże powrotu. Rozkaz ten zresztą nie może w żadnym razie powodować obligationem reddendi debitum, lecz tylko musi być spełniony co do wspólnego mieszkania.

12. Gdy osoba zamężna doniesie pasterzowi dusz, że ma intencyą wnieść do sądu duchownego skargę o separacyą z powodu małżeńskiej niewierności drugiej strony, zwrócić jej uwagę należy, że obcowanie dające zgorszenie z osobą innej płci, z którego cudzołóztwa z moralną pewnością wywnioskować nie można, nie uprawnia samo do skargi rozwodowej. Często łączy się z tem nienawiść i wstręt winnej strony przeciw niewinnej i w razie niepoprawności winnego może nastręczyć się powód przynajmniej do czasowej separacyi. Jeśli penitent, który ma pewność o popełnionem przez jego małżonka cudzołóztwie, wyzna spowiednikowi, że sam takiż występek popełnił, oświadczyć mu należy,

że w sumieniu nie jest uprawniony do separacyi ani do skargi o separacyą, zarówno czy wina drugiej strony jest większa czy mniejsza od jego, — czy jego występek można udowodnić, czy zupełnie w tajemnicy zachować. Jeśli obaj małżonkowie byli cudzołożnikami, jeden zaś od dawna zupełnie się poprawił i wszystkie siły wytężył, aby drugiego doprowadzić do poprawy, a tenże popadnie znów napowrót w ten sam występek, ma prawo do skargi przeciw niemu o separacyą. Gdyż w tem upomnieniu do poprawy leży wprawdzie implicite kondonacya zawinionej przeciw niemu niewierności małżeńskiej a ztąd i zrzeczenie się skargi; lecz powracanie drugiej strony do cudzołóztwa uprawnia stronę darującą na nowo do skargi (cfr. s. Liguor. VI 966).

13. Prawo do skargi o separacyą traci niewinna strona, skoro tylko dobrowolnie winnej stronie przebaczyła, choćby się to stało w zupełnej tajemnicy. Choćby w takim przypadku forum externum jego skargę przyjęło i separacyą zawyrokowało, nie wolno mu przed Bogiem i sumieniem użytku z tego robić. Kondonacya może być udzielona przez wyraźne oświadczenie w słowach albo przez niedwuznaczne czyny, jak np. wszystkie oznaki miłości małżeńskiej, mianowicie petitio vel redditio debiti, przypuściwszy, że po otrzymaniu wiadomości o cudzołóztwie, niewinna strona zupełnie dobrowolnie a nie z innego powodu te dowody miłości małżeńskiej okazała, w celu wyrażenia swego przebaczenia. Jeśli niewinny małżonek działał przytem w tem mniemaniu, że musi takie dowody miłości małżeńskiej okazywać, i nie miał wiadomości o prawie odmówienia debitum cudzołożnemu małżonkowi, a kondonacyi dać nie chciał, to prawo jego do skarżenia w niczem nie jest ograniczone (Cfr. Sanchez de matr. lib. X disp. XIV n. 16 et 21). We forum sumienia rozstrzygać należy tylko według pojęcia i zamiaru działającego, we forum sądowem zaś uzasadniają powyżej wspomnione objawy miłości zawsze presumpcyą, że kondonacya nastąpiła i to przypuszczenie tak długo istnieje, dopóki nie udowodni się coś przeciwnego. Jeśli tedy sędzia oddalił ze skargą o separacyą powoda dla kondonacyi, a skarżącej stronie brakło animus condonandi, to nie może się wprawdzie usunąć od wspólnego pomieszkania z winnym, ale nie ma obowiązku uznania jego jus conjugale. W największej części tego rodzaju przypadków radzić mu trzeba, aby przebaczył, dopóki nie nastąpi recydywa winnego, z którą powraca także dla niewinnej strony prawo skargi.

KWESTYE TEOLOGICZNE.

Czy chory, który przed czasem wielkanocnym przyjął Wiatyk jest zobowiązany jak najprędzej przyjąć Komunią św. w czasie wielkanocnym, jeśli przewidzieć można, że umrze przed upływem czasu wielkanocnego?

Odp. W przypadku tym zachodzi podwójne przykazanie: przyjęcia Komunii w niebezpieczeństwie życia (przyk. boskie), i przykazanie kościelne komunikowania w czasie wielkanocnym. Chory uczynił zadość przykazaniu pierwszemu, zanim drugie go zobowięzywało. Czy wolny jest od wypełnienia drugiego?

Prawdą jest, że kiedy prawo już rozpoczęło zobowięzywać i przewiduje się przeszkodę, jest obowiązek wypełnić to prawo bez zwłoki.

Św. Alfons mówi o tem: „E converso certum est, quod, coepto tempore paschali, si quis impediendum a communione se praevidet, tenetur illico eam accipere" (lib. VI n. 298). Tak samo Palaus: „Illud... est omnino certum, si post Dominicam resurrectionis credis te impediendum esse a communione, obligari hebdomada sancta communicare, quia eo tempore opus praeceptum plene exequeris, sicuti si hora decima cognoscis impediendus esse ab auditione Missae, teneris ante eam horam missam audire, quia praecepto audiendi missam eo tempore teneris" (tr. 21 punct. 15 n. 8). Podobnych cytatów moglibyśmy więcej jeszcze przytoczyć. Przeszkody te jednak przewidziane nie zawsze zobowięzują do spełnienia prawa jak najrychlej. Palaus mówi o tem: „Quocirca est advertendum: alia sunt impedimenta quae omnino liberant a praecepto; alia quae excusant. Impedimenta quae liberant a praecepto non teneris praevenire, neque impedire etsi possis... at impedimenta quae solum excusant a praecepto, quia praecepto manes subjectus, ut sunt infirmitas, ignorantia, oblivio, detentio et similia, tenebaris praevenire, ut praecepto satisfaceres, neque tibi licitum erat quaerere haec impedimenta, ut ab obligatione praecepti liberareris" (tr. 3 disp. 1 punct. 24 § 5 n. 8).

Doktorowie ze Salamanki to samo mówią: „Tunc est verum te obligari praevenire illam (obligationem), quanto, adveniente impedimento, solum excusaris a transgressione, ut si impedimentum esset obligatio, ignorantia, detentio; at si impedimentum extrahat te ab obligatione legis, non teneris praevenire illud, ut si scires eo die tibi privilegium concedendum non recitandi, aut audiendi sacrum, non teneris audire aut recitare, antequam privilegium adveniat" (Tr. 11 cap. 3 n. 67).

Tomasz Sanchez wypowiada równe zdanie: „Tunc solum teneri quempiam praevenire audiendo missam mane diei festivae, quando manente vi praecepti ei subjectione ad illud, est reliqua parte temporis impediendus; secus quando intra praecepti tempus est ab illo eximendus.“ Św. Alfons zgadza się na to zdanie: „Nec obstat quod praevidens impedimentum teneatur praevenire; quia id tunc tantum verum est quando, manente vi praecepti, quis est impediendus (lib. 1 n. 157). A nawet Doktór św. posuwa się do tego, że pozwala dać przyczynę, znoszącą zupełnie obowiązek z prawa wypływający: „Apponere aliquam causam qua quis subtrahitur a legis obligatione, est licitum... Apponere autem causam non extrahentem, sed tantum deobligantem aliquem a lege, non licet“ (*Homo apost.* tr. 2 c. 2 n. 20).

Z tej zasady łatwo wyciągnąć konsekwencyą w naszym przypadku. Chodzi tu o spełnienie przykazania kościelnego co do Komunii wielkanocnej; chory wypełnił już przykazanie boskie co do Komunii św. przez przyjęcie Wiatyku. Przeszkodą, przewidzianą wypełnieniu przykazania kościelnego, jest śmierć. Ta przeszkoda nie tylko nie uniewinnia od przekroczenia, lecz uwalnia go zupełnie od spełnienia przykazania, tak że dla śmierci nie istnieje dla niego to prawo.

Ztąd chory, o którego tu chodzi, nie ma żadnego obowiązku spieszyć się z wypełnieniem przepisu o Komunii wielkanocnej.

Przy konsekracyi kościoła post przepisany na wigilią ceremonii kogo zobowięzuje? Proboszcz nie wiedząc, jakie relikwie włożone będą do ołtarza wielkiego, jakie ma odprawić officium?

Odp. ad 1. Pontyfikał mówi wyraźnie: „Pontifex consecrans, et qui petunt sibi Ecclesiam consecrari, praecedenti die jejunare debent.“ Jeśli tedy proboszcz sam poprosił o konsekracyą, tylko on i konsekrator obowiązani są pościć. Św. Kongregacya Obrzędów oświadczyła 12 września 1780, że ten post jest obowiązkiem ścisłym a nie radą.

Odp. ad 2. Pontyfikał przepisuje: „Celebrandae sunt vigiliae ante reliquias ipsas, et canendi nocturni, et matutinae Laudes, in honorem Sanctorum, quorum reliquiae sunt recondendae.“ Św. Kongregacya Obrzędów objaśniła ten przepis pontyfikału w ten sposób, że należy odmówić Matutinum i Laudes de Communi z oracyą de Communi i *sine nomine* expresso. Chodzi tu widocznie o Cummune plurimorum Martyrum, gdyż w ołtarzu mają być złożone „reliquiae Martyrum et plurium“ i tylko przez accidens pozwala się dodać do nich relikwie wyznawców.

Przez odmówienie tego officium, clerici *in sacris* nie spełniają obowiązku odmówienia zwykłego officium dziennego z Brewiarza. Św. Kon-

gregacya Obrzędów oświadczyła to kilkakrotnie: „non sunt partes officii diei“, odpowiedziała 14 czerwca 1845 Biskupowi w Mans.

Klerycy tedy in Sacris odmówią officium przypadające na ten dzień, jak rubrycela dyecezalna przepisuje. Św. Kongregacya wyraźnie to przepisuje: de feria vel de Sancto, prout descriptum fuerit in Calendario“ (9 lipca 1880 in Mechlinen. ad 5). Lecz od Tercyi księża ściśle do kościoła nowokonsekrowanego przywiązani, opuszczają officium dnia, a odmawiają officium de Dedicatione sub ritu Dupl. I cl. cum octava.

DEKRETA ŚW. KONGREGACYI.

Dekret św. Kongregacyi Obrzędów. Obowiązek postarania się „quam primum“ o Oleje św. nowokonsekrowane.

Annecien. Instante Reverendissimo Domino Episcopo Anneciensi, ut in universis Paroeciis suae dioeceseos de Apostolica venia permittitur usus sacrorum Oleorum, anno praecedente benedictorum, usque ad Sabbathum ante Pentecosten exclusive, ne eo tempore absint a propriis paroeciis Rectores vel Vicarii, quorum ministerio Christifideles egent: Sacra Rituum Congregatio, referente subscripto Secretario, juxta votum Commissionis Liturgicae, respondendum censuit:

Parochus curet, ut Presbyter, vel clericus, si possibile sit in sacris constitutus, nova Olea Sacra recipiat. Quod si aliquod adhuc extet impedimentum, idem Parochus vel per se vel alium Sacerdotem benedicat fontem sine sacrorum Oleorum infusione, quae privatim opportuno tempore fiet: nisi aliquem baptizare debeat, tunc enim in ipsa benedictione solemni vetera Olea infundat.

Atque ita servari mandavit.

Die 31 januarii 1896.

Caj. Card. Aloisi Masella S. R. C. Praef.

A. Tripepi Secret.

Rytuał nakazuje proboszczom postarać się *quam primum* o Oleje św. poświęcone przez Biskupa w Wielki Czwartek Lecz cóż należy rozumieć przez to *quam primum?* „Quod autem tempus sit, ad quid referri debeat illud *quamprimum*, clare patet ex alia Rubricae dispositivae. Cum singulis annis Sabbato s. Baptismalis fons sit benedicendus, et in eo nova olea Feria V in Coena Dni sacrata debeant infundi... consequitur curandum esse, ut *quam primum* scilicet Sabbato s. eadem olea ad paroecias delata sint“ (Gardellini, ad decr. in Gandaven., IV 1, 16 dec. 1826 Nr. 4623). Św. Kongregacya uważa to prawo za

zbyt ważne i starodawne, aby od niego dyspensować proboszczów w Annecy, mimo trudności komunikacyi i powodów przytoczonych przez Ordynaryusza.

Zresztą, jeśli proboszczowie nie mogą postarać się o święte Oleje w czasie przepisanym, przepisuje Kongregacya regułę postępowania, która nie może być dla nikogo trudną. Ta reguła nie jest nową i św. Kongregacya zajmowała się nią już po kilka razy. I tak w r. 1755 w dekrecie wydanym in Lucana (Gardellini n. 4252) oświadcza, że ci co nie mogą otrzymać Olejów św. przed benedykcyą wody do Chrztu, powinni je potem domieszać do wody poświęconej „privatim ac separatim."

W r. 1836 wojna domowa wrzała w Hiszpanii; Biskup z Alicante nie mógł poświęcić Olejów i nie było możebnem postarać się o nie u innych Biskupów, gdyż albo sami ich nie konsekrowali, albo też z nimi skomunikować się nie było podobnem. Św. Kongregacya odpowiedziała, że można użyć Olejów św. z roku poprzedniego i domieszać je do wody do chrztu (in Oriolen. 23 sept. 1837. Gardell. n. 4280). W r. 1854 Biskup z Luçon zwraca uwagę św. Kongregacyi na dwa dekreta poprzedzające, a Kongregacya odpowiada: „Pro diversitate circumstantiarum in praxi utrumque decretum servari posse: nam in *Lucana* supponitur quod in aliquo fortuito casu Olea sacra ad breve tempus retardentur; et in *Oriolen* loquitur de omnimoda impossibilitate habendi Olea sacra a propria Cathedrali, vel a vicinioribus dioecesibus." W r. 1859 wikaryusz jeneralny z Cahors powołuje się znowu na oba dekreta i zapytuje, do którego z nich ma się stosować proboszcz, któremu odległość parafii od miasta biskupiego nie pozwala się postarać w czas o Oleje św., a św. Kongreg. odpowiedziała, że trzeba stosować się do dekretu in *Oriolen,* gdyż jest nowszy (in Cadurcen. 19 sept. 1859 — Gardell. n. 5294).

Czy ten ostatni dekret zgadza się z poprzedniemi i obecnym wydanym dla Annecy? W każdym razie ostatni dekret ma przewagę nad pierwszym. Proboszcz, który nie może otrzymać nowo konsekrowanych Olejów przed Sobotą W., nie może używać Olejów św. z roku poprzedniego, lecz nowe domieszać winien później, prywatnie, według wskazówek Mszału, do wody poświęconej w W. Sobotę do Chrztu św.

Jest jednak jeden wyjątek z tej reguły. Jeśli nie otrzymał Olejów św. z roku bieżącego, może używać z roku zeszłego do Ostatniego Namaszczenia a i tak samo, gdy ma kogo ochrzcić. Lecz nie trzeba zapomnieć, że według karności pierwszych wieków, Chrzest był solennie administrowany w czasie funkcyi w Sobotę W. i w duchu to jest Kościoła ten zwyczaj zachować. Jeśli tedy w Sobotę W. jest chrzest do

udzielenia, proboszcz poświęci uroczyście wodę nic nie opuszczając i użyje do tego Olejów św. z roku poprzedniego.

Jeszcze jedno słowo. Prawo Rytuału przepisuje, ażeby proboszcz „sacra Olea suo tempore quam primum habeat, et *tunc vetera* in Ecclesia *comburat*.“ Ten przepis, czy się stosuje także do wody do Chrztu, do której proboszcz domieszał Oleje św. z roku poprzedniego i czy powinien wodę tę wylać do piscyny i nową poświęcić z nowemi Olejami? Kwestyą tę dwa razy przedłożono Kongregacyi św., a odpowiedź była zawsze negatywną. Woda poświęcona w Sobotę W. ma służyć aż do Zielonych Świątek.

Dekret św. Penitencyaryi. *Dubia quoad absolutionem complicis in peccato turpi.**)

Eminentissime Domine,

Jam quaesitum fuit a s. Poenitentiaria: „An incurrat censuras, in absolventes complicem in peccato turpi latas, qui complicem quidem absolvit, sed complicem qui complicitatis peccatum (commisit) in confessione non declaravit.“

Et s. Poenitentiaria, die 16 Maji 1877 respondendum censuit: *Privationem jurisdictionis absolvendi complicem in peccato turpi, et adnexam excommunicationem, quatenus confessarius illum absolverit, esse in ordine ad ipsum peccatum turpe, in quo idem confessarius complex fuit.*

Hanc vero responsionem quidam ita interpretantur, ut excommunicatio in absolventes complicem lata fere semper eludi possit. Si quidem ad hoc sufficeret poenitentem complicem a confessario praemoneri de peccato hujusmodi non declarando. Sic enim, juxta eosdem, absolvens complicem semper immunis a censura evaderet.

Ad praecavendos in re tanti momenti abusus, postulans duas sequentes quaestiones Sacrae Poenitentiariae proponit:

1. An effugiat censuras, in absolventes complicem in re turpi latas, confessarius qui complicem, sed de peccato complicitatis in confessione tacentem absolvit; quamvis certus sit, complicem non adiisse alium sacerdotem, nec ideo fuisse absolutum a peccato complicitatis. Ratio dubitandi videtur esse, quia in tali casu, quamvis peccatum complicitatis non subjiciatur clavibus a poenitente, confessarius tamen non potest absolvere complicem ab aliis peccatis, quin, eo ipso, indirecte saltem, eum absolvat a peccato complicitatis, quod scit non fuisse adhuc clavibus rite subjectum, neque ideo remissum.

---

*) Objaśnienie bliższe tego ważnego dekretu, rozświecającego exkomunikę 10 w Bulli *Apost. Sed.* Papieżowi zastrzeżoną, podamy w następnym poszycie.

2. An incurrat censuras, in absolventes complicem in peccato turpi latas, confessarius qui, ad vitandas praefatas censuras, induxit *directe* vel *indirecte* poenitentem complicem ad non declarandum peccatum turpe, cum ipso commissum, et deinde complicem absolvit, sed peccatum complicitatis non declarantem.

Ratio dubitandi est quia *nemini fraus sua patrocinari debet;* insuperque si, talia agendo, confessarius censuras praecaveret, jam prohibito absolvendi complicem sub poena excommunicationis, illusoria plerumque videretur.

Directe autem confessarius inducit poenitentem, quando positive et explicite eum praemonet de tacendo peccato complicitatis, quia v. g. illud jam novit et declaratio illius esset inutilis. *Indirecte* vero inducit, quando confessarius suadere conatur poenitentem, sive quod actio turpis cum ipso commissa non est peccatum, sive saltem non tam grave, ut de ipso inquietari debeat; unde poenitens concludit ipsi licere non declarare tale peccatum, et ab eo declarando revera abstinet.

Sacra Poenitentiaria, mature consideratis expositis et approbante Sanctissimo Dno N. Leone PP. XIII declarat: Excommunicationem reservatam in Bulla „Sacramentum Poenitentiae" non effugere confessarios absolventes vel fingentes absolvere eum complicem, qui peccatum quidem complicitatis, a quo nondum est absolutus, non confitetur, sed idco ita se gerit, qui ad id confessarius poenitentem induxit, sive directe, sive indirecte.

Datum Romae, in Sacra Poenitentiaria, die 19 februarii 1896.

R. Card. Monaco P. M.
A. Cancus Martini S. P. Secret.

Św. Kongregacyi Indexu w sprawie rozszerzenia pozwolenia na czytanie książek zakazanych.

Analecta ecclesiastica w poszycie styczniowym ogłosiły następującą odpowiedź św. Kongregacyi Indexu:

„Quum Episcopus Placentinus prohibuisset in sua dioecesi ne diarium aliquod legeretur, ab hac s. Congregatione Indicis fuit quaesitum:

Utrum qui habent generalem facultatem legendi libros in Indice librorum prohibitorum contentos, legere licite possint etiam libros ab Ordinario proscriptos, sine speciali ejusdem Ordinarii licentia?

Responsum fuit: *Negative.*

W tym samym przedmiocie już dawniej wydany został dekret 3 lutego 1879, którego tenor jest następujący:

Utrum Christifidelibus, sive laicis sive presbyteris, qui facultate

gaudent apostolica legendi et retinendi libros in Indicem relatos, licet tuta conscientia aut legere aut retinere ephemeridem, cujus titulus *il Corriere di Crema*, ab Episcopo Cremensi nominatim in sua dioecesi prohibitum?

Resp. *Ad dubium, uti proponitur, negative.*

Słowa *uti proponitur*, zdają się tu wyrażać, że odpowiedź byłaby inaczej mogła wypaść, gdyby kwestya była postawiona inaczej, lecz nie mówią, co spowodowało negatywną odpowiedź. Wiemy to jednak zkądinąd. W pewnem czasopiśmie włoskiem objaśniono ten dekret w ten sposób, iż pozwolenie do czytania zakazanych książek nie upoważnia do czytania dzienników, które imiennie zakazane zostały przez Biskupa. Że to nie była myśl odpowiedzi, danej dla dyecezyi Crema, O. Saccheri sekretarz Indexu przesłał temu czasopismu sprostowanie. Podawszy text kwestyi podanej powyżej i odpowiedź św. Kongregacyi, dodaje:

Nulla difficultas esse poterat, siquidem dubium loquitur de eo qui gaudet facultate legendi et retinendi libros prohibitos *in Indicem relatos*, et diarium *Il Corriere di Crema* non est in Indicem relatum; si autem res esset de habente a Sancta Sede facultatem legendi libros prohibitos, quin fiat exceptionis mentio, tunc patet eam facultatem extendi ad quoscumque libros prohibitos, etiam *nominatim*, ab Ordinariis. Hinc, licet nota de qua supra, verbum *nominatim* contineat et sic aliquo modo restringatur, nihilominus Rescriptum s. Congregationis male refertur: exprimendum prius erat factum *quaesitum et dubium* et sic manifeste pateret rem esse de casu seu dubio particulari et de responso item particulari ad dictum dubium, non autem de regula generali.

Jeśli się teraz porówna decyzyą dla Crema z tą, którą ogłosiły *Analecta*, widoczna, że kwestya postawiona została w tych samych wyrazach, i że uwagi poczynione przez O. Saccheri o dekrecie dla Crema i tu zastosować można. Nie jest to więc regułą ogólną, lecz odpowiedzią na przypadek specyalny.

Wiele św. Kongregacya Indexu wydawała reskryptów i dla świeckich i dla księży, pozwalających im czytać zakazane książki; wyrażenia w nich są różne. Nigdy jeszcze, o ile wiemy, te reskrypta nie zawierały słów: „Libros in Indicem librorum prohibitorum relatos;“ zwykle dozwala czytać „libros prohibitos“, a następnie wspomina większe lub mniejsze wyjątki. Lecz ordynaryusze mają indulty na pozwalanie czytania książek zakazanych, a choćby św. Kongregacya nie używała nigdy słów: „libros in *Indicem relatos*“, jasnem, że ordynaryusz może ogra-

niczyć w tej myśli upoważnienia, które wydaje Kongregacya; każdy tedy winien troskliwie przestudyować swój reskrypt, aby wiedział, co mu jest wolno, a co zakazane.

Wiadomości literackie.

O. Norbert Golichowski, Bernardyn Lwowski przesłał nam swe dzieło, rozłożone na trzy części, w którem zestawił szereg prowincyałów OO. Bernardynów w Galicyi i W. Księstwie Krakowskiem, szereg lektorów i szereg prowincyałów małopolskiej prowincyi, i prowincyałów, lektorów litewskiej prowincyi — oraz wypadków znaczniejszych w tymże Zakonie.

X. Golichowski wydaje nadto dla Galicyi podobne pisemko, jakie u nas wydaje Księgarnia Katolicka ku rozszerzeniu czci św. Antoniego Padewskiego, pod tytułem *Głos św Antoniego z Padwy*, w poszytach miesięcznych.

Die Orden und Kongregationen der kathol. Kirche von Dr. Heimbucher. Tom I. Paderborn, Schöningh, X 583 S. 6 *M.* geb. 7,20 *M.* Dzieło to nowe i poważne o zakonach podzielone jest na 5 części. W 1 przedstawione początki życia zakonnego na wschodzie i zachodzie aż do Benedykta św., w 2 historya i działanie zakonu Benedyktyńskiego, w 3 Franciszkańskiego, w 4 Augustynianów, w 5 Dominikanów i różnych ich gałęzi. Do II tomu, który jeszcze w roku bież. ma wyjść, pozostaje tedy opis zakonu Karmelitów, Jezuitów i różnych kongregacyi.

Pedagogicznej biblioteki, drukowanej u Herdera we Fryburgu, wyszedł nowy tom, 8my z rzędu (*M.* 5 opr. *M.* 6). Pierwsza część tego tomu podaje tłomaczenie niemieckie z objaśnieniami pism **Erazma** 1) *über die Nothwendigkeit einer frühzeitigen wissenschaftlichen Unterweisung der Knaben* i 2) *über die Methode des Studiums*, opracowane przez Prof. Dra Reichling w Heiligenstadt, obok ogólnego wstępu o nauczaniu w średnich wiekach i pedagogicznych pracach humanizmu aż do Erazma i Vivesa. Druga część, opracowana przez proboszcza z Weinheim Dr. Fr. Kayser, obejmuje wybrane pedagogiczne pisma Vivesa w tłomaczeniu niemieckiem z objaśnieniami i to 1) *über den Unterricht in Wissenschaften oder den christlichen Unterricht*; 2) *über den Lebenswandel und die sittlichen Grundsätze der Gelehrten*; 3) I księgę *aus der Erziehung der Christen* i wstęp z II księgi; 4) *zwei Lehrpläne für Mädchen und für Knaben.* Na wstępie tej drugiej części podany jest życiorys Vivesa i wiadomości o jego pismach.

Czytelnikom, którzyby chcieli studyować gruntownie **kwestyą socyalną** ze stanowiska katolickiego, polecić możemy seryą znakomitych broszur, wydaną obecnie u Herdera w trzeciem wydaniu. Broszur tych jest sześć: 1. Th. Meyera *Die Arbeiterfrage und die christlich-ethischen Socialprinzipien*; 2. Lehmkuhla *Arbeitsvertrag und Strike*; 3. Pachtlera *die*

Ziele der Socialdemokratie und die liberalen Ideen; 4. Lehmkuhla *die sociale Noth und der kirchliche Einfluss;* 5. Cathreina *das Privateigenthum und seine Gegner;* 6. Lehmkuhla *die sociale Frage und die staatliche Gewalt.*

Dawniej wyszły: 7 poszyt Lehmkuhla *Internationale Regelung der socialen Frage*, 8 Pescha *Liberalismus, Socialismus und christliche Gesellschaftsordnung;* niedawno zaś jako 10 i 11 poszyt Pescha *Einige Grundwahrheiten der christl. Gesellschaftslehre.*

KRONIKA.

Poznań. (Translokacye i nominacye. — † X. Reinhold Myller. — † X. Teofil Morkowski. — † X. Karól Kessler.)

Ojciec św. obdarzył naszego Najprzewielebniejszego Arcypasterza godnością assystenta tronu Papiezkiego i hrabi rzymskiego.

X. Piotrowicz administrator kościoła św. Wojciecha w Poznaniu zamianowany od 1 lipca r. b. penitencyarzem katedralnym w Gnieźnie. Probostwo przy kościele św. Wojciecha otrzymuje X. Leon Laskowski pleban z Gołuchowa i dziekan dekanatu pleszewskiego. Administracyą osieroconej parafii Wytomyśla powierzono X. Sypniewskiemu wikaryuszowi przy kościele św. Marcina w Poznaniu. Dziekanem dekanatu jutrosińskiego w miejsce ustępującego dobrowolnie X. Riedla mianowany został X. Fligierski pleban w Konarach; w miejsce X. Kaczmarka, który złożył urząd dla choroby, zamianowany dziekanem dekanatu strzelińskiego X. proboszcz Woliński w Strzelnie. X. Kurzawski powołany został na nauczyciela religii przy gimnazyum w Inowrocławiu. X. Hechman kapelan więzienny we Wronkach obejmuje probostwo w Mielżynie.

Zmarli: X. Reinhold Myller pleb. w Wytomyślu nagle 6 maja rb., ur. 1827, wyśw. 1859, plebanem w Wytomyślu był od r. 1866.

X. Teofil Morkowski pleb. w Kucharkach po długiej chorobie dnia 7 maja rb., ur. 1822, wyśw. 1852, w Kucharkach od r. 1854.

X. Karól Kessler proboszcz w Rydzynie, dawniej długoletni prebendarz (22 lata) przy kościele pofranciszkańskim w Poznaniu i były dziekan Poznański, umarł d. 1 czerwca po długiej chorobie. Ur. się 1837, wyśw. 1860, prob. w Rydzynie od r. 1888. Requiescant in pace.

Poszyt niniejszy jest ostatni w kwartale bieżącym. Prosimy o odnowienie przedpłaty na kwartał przyszły.

Redakcya.